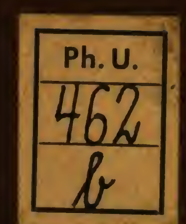

Ph. U.
462
b



Die

Propädeutik

der

Geschichte der Philosophie

oder

über den Begriff, die Methode und den Anfang der Geschichte der Philosophie.

Nebst

einem Anhang über die ersten Formen der griechischen Philosophie.

Von

Dr. H. C. W. Sigwart,

Ritter des Ordens der Würtembergischen Krone, Ordentlichem öffentlichem Professor der Philosophie und Ephorus des evang. theologischen Seminars in Tübingen.

Tübingen,

im Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

1840.

VORREDE.

Die Absicht der nachfolgenden Abhandlung über den Begriff, die Methode und den Anfang der Geschichte der Philosophie spricht sich in ihr selbst deutlich genug aus.

So gewiss es ist, dass der **Begriff** und die **Methode** der Geschichte der Philosophie in der neueren Zeit an wichtigen und wahren Bestimmungen reicher geworden ist, so wenig kann dem besonnenen und unbefangenen Urtheil entgehen, dass auch Irrthümer sich eingeschlichen haben, ja die Gefahr vorhanden ist, Beides, Begriff und Methode, möchte gänzlich entstellt werden. Es entsteht daher das Bedürfniss, vermittelst der Anerkennung des Einen und der Ausscheidung des Anderen die Wahrheit zu retten, und dieses Bedürfniss ist um so drängender, da der Standpunkt der Geschichte es ist, auf welchem man sich orientiren kann und soll. Ein beschränkendes und ver-

wirrendes Vorurtheil liegt besonders in der Ansicht, dass die Philosophie sich so zu sagen in Einer geraden Linie von Punkt zu Punkt entwickle. Es hängt sich daran sehr natürlich die Vorstellung, dass im letzten Punkt die vollkommenste Form der Entwicklung liege, und diese an sich schon irrige Vorstellung steigert sich wohl gar zu der fixen Idee, dass der jetzt - letzte der absolut-letzte sey. Aber auch derjenige, welcher in dieser Beschränktheit nicht befangen, vielmehr überzeugt ist, dass der Zukunft auch noch eine Arbeit und ein Verdienst vorbehalten sey, bleibt doch im Irrthum, wenn er nur eine in Einer geraden Linie fortgehende Entwicklung der Philosophie sieht. Wie die Sonne nicht blos Einen Strahl aus sich entlässt und der Lichtstrahl nicht in Einer Farbe nur erscheint, so auch die Wahrheit. Diejenigen, welche dieses nicht anerkennen, berauben sich ausserdem, dass sie im Irrthume sich befinden, noch des hohen geistigen Genusses, welcher ebendarin liegt, dass man die gleichzeitigen Formen, in welchen sich die Wissenschaft entwickelt und die Wahrheit offenbart, mit unbefangenem Interesse betrachte und wohl auch in Einem Gesammtbilde anzuschauen suche, welches, je weniger einförmig, um so anziehender und grossar-

tiger ist. Noch Keinem aber ist es gelungen und Keinem wird es gelingen, alle Formen und Stufen in seinem Systeme zu vereinigen. Die Wahrheit ist auch insofern neidlos, als sie Vielen sich mittheilt und ihre Güter anvertraut, damit durch gegenseitige Anerkennung und wechselseitiges Geben und Empfangen eine ächte Gemeinschaft der Geister gestiftet und erhalten werde.

Was die Betrachtungen über den Anfang der Geschichte der Philosophie betrifft, welche in der Abhandlung enthalten sind, so machen sie keinen weiteren Anspruch, als die Aufmerksamkeit vorerst auf gewisse, wie dem Verfasser scheint, noch nicht gehörig zusammengestellte und gewürdigte Verhältnisse hinzuweisen.

Der Anhang soll auch nur ein Beitrag zur Geschichte der ältesten griechischen Philosophie seyn, bestimmt, einige Hauptpunkte in ihr rechtes Licht und in ihren richtigen Zusammenhang mit einander zu stellen.

Tübingen, den 5. Septbr. 1839.

Der Verfasser.

Verbessserungen.

S. 60. Z. 12. v. unten st. Philesophie l. Philosophie.
S. 77. Z. 11. v. oben st. Zukunft l. Gegenwart.
S. 108. Z. 11. v. unten st. alle l. alte.

Bemerkung.

Die mit Zahlziffern bezeichneten Anmerkungen finden sich der Reihe nach hinter dem Text.

Die

Propädeutik der Geschichte der Philosophie

hat zunächst zu ihrem Inhalt und zu ihrer Aufgabe theils den Begriff der Geschichte der Philosophie, theils die Grundsätze, wornach dieser Begriff ausgeführt und vollzogen werden soll; jenes giebt die Theorie, dieses die Methodenlehre der Geschichte der Philosophie. Ausserdem soll sie aber auch den Anfang der Geschichte der Philosophie bestimmen, so dass die Propädeutik drei Theile hätte.

Erster Theil.

Die Theorie der Geschichte der Philosophie.

Diese hat theils den Begriff der Philosophie, theils den Begriff der Geschichte, theils die Synthese dieser zwei Begriffe zu bestimmen.

Der Begriff von Geschichte der Philosophie hat sich erst in der neuern Zeit mit dem fortschreitenden philosophischen Bewusstseyn überhaupt, insbesondere mit dem von dem Wesen der Philosophie, wie von dem Wesen der Geschichte, zu seiner wahren Bestimmtheit entwickelt und ausgebildet.

1

Aristoteles zwar hat, wie er „die dem Begriff der Philosophie eigenthümlichen Merkmale zu entwickeln zuerst unternommen," so auch wenigstens in der eigenen Darstellung der ihm vorangegangenenen Systeme und Theorieen griechischer Philosophie ein Beispiel gegeben, wie Geschichte der Philosophie behandelt werden solle, indem er nicht nur das Mannichfaltige unter allgemeine Gesichtspunkte brachte, sondern auch auf die Uebergänge von dem einen zu dem anderen aufmerksam machte. Allein dieses Beispiel fand, soviel wenigstens von der ältern Literatur auf uns gekommen ist, keine Nachahmung, noch weniger weitere Fortbildung. Diogenes Laërtius handelt in besonderen Büchern von einzelnen Philosophen und berichtet von ihrem Leben und ihren Lehren, ohne sich dabei durch irgend eine Zusammenstellung leiten zu lassen. Diese biographische Behandlung hat sich bis zum 18. Jahrhundert erhalten, so oft Geschichte der Philosophie gegeben werden sollte, was freilich selten geschah. Ihr folgte eine andere, wornach die Geschichte der Philosophie eine Geschichte der verschiedenen philosophischen Systeme und Theorieen wurde. Hier begann schon eine wissenschaftliche Bearbeitung; man stellte Mehreres wenigstens unter allgemeine Gesichtspunkte und Benennungen, und fand schon darin Veranlassung, Vergleichungs- und Anknüpfungs-Punkte zu suchen. Aber erst in der neuern Zeit kam, besonders durch die Philosophie von Schelling, die Wahrheit zum Bewusstseyn und zur Anerkennung, dass das Subjective, auch das besondere Objective, was sich in der Geschichte der Philosophie zunächst äusserlich darbietet, unter der bestimmenden

und leitenden Macht eines allgemeinen Objectiven, einer Idee (im Platonischen Sinne des Wortes) stehe, und zwar so, dass sie einem zeitlichen Entwickelungs-Processe unterworfen ist. Dieses setzte aber freilich ausgebreitete und gründliche gelehrte Forschungen voraus, die man auf die Gewinnung des geschichtlichen Stoffes verwendet hatte.

Wie durch die Anerkennung jener Wahrheit die politische Geschichte eine wesentlich andere Weise der Behandlung und Darstellung erhielt, so auch die Geschichte der Philosophie.

Mit der letzteren konnte nicht mehr gemeint seyn eine Geschichte der einzelnen Philosophen und ihrer Lehrmeinungen, auch nicht eine Geschichte der besonderen philosophischen Systeme, wiewohl das Eine und das Andere auch in der Geschichte der Philosophie vorkommen könnte; sondern als das Subject oder als das Object der Geschichte (je nachdem man das letztere Wort im objectiven oder im subjectiven Sinne nimmt) wird die Philosophie gesetzt; und diese dabei offenbar als Ein Ganzes, als eine Einheit, wie, wenn von der Geschichte eines Volkes oder eines Staates die Rede ist, auch der Begriff des Volkes, des Staates, als einer Einheit zu Grunde liegt. Es würde sich also zunächst fragen, in wiefern die Philosophie so betrachtet werden könne?

Da, wie gesagt, nicht von den besonderen philosophischen Systemen in der Besonderheit die Rede ist; so können wir auch hier keinen solchen Begriff von der Philosophie annehmen und zu Grund legen, wie er einem

besonderen Systeme angemessen und in demselben gleichsam verkörpert ist, sondern einen solchen, welcher über allen bestimmt gestalteten Systemen schwebt, das allen philosophischen Systemen Gemeinsame ausdrückt, wodurch die besonderen philosophischen Systeme alle, eines wie das andere, philosophisch sind. In dieser allgemeinen, von jeder besonderen Form befreiten Beziehung haben Verschiedene die Philosophie auf verschiedene Weise zu erklären versucht, z. B. als die Wissenschaft von den letzten Gründen und Gesetzen der Natur und Freiheit, als die durch vernünftiges Nachdenken zu Stande gebrachte allgemeine Erkenntniss oder Wissenschaft der Wahrheit. Hegel spricht sich dahin aus: „Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes — in das Wesen Gottes eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntniss erarbeitet haben. Aber — setzt er hinzu — „die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind desswegen zugleich von der Art, dass in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit und der individuelle Charakter eingeht, als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr diess eigenthumslose Denken selbst das producirende Subject ist." Damit hängen dann die weiteren Aeusserungen zusammen: „Was (in der Ge-

schichte der Philosophie) vor unserer Vorstellung vorüber gehen soll, sind die Thaten des freien Gedankens; es ist die Geschichte der Gedankenwelt, der intellectuellen Welt, wie sie entstanden ist, sich hervorgebracht hat. Sofern aber der Gedanke es doch mit Vielerlei zu thun hat, so muss näher für das Vortrefflichste das zu achten seyn, wo der Gedanke nichts Anderes betreibt und sich damit beschäftiget, sondern wo er nur mit sich selbst, eben dem Edelsten beschäftiget, sich selber gesucht und erfunden hat. Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sich-selbst-finden des Gedankens und bei dem Gedanken ist es der Fall, dass er sich nur findet, indem er sich hervorbringt — ja dass er nur existirt und wirklich ist, indem er sich findet. Diese Hervorbringungen sind die Philosophieen." — Darnach müsste man die Philosophie erklären als den sich selbst hervorbringenden nnd findenden Gedanken, oder als das sich selbst hervorbringende und findende Denken. Wer nun der Hegel'schen Philosophie zugethan ist, wird vielleicht nicht nach einem Inhalt und Gegenstand dieses Gedankens oder Denkens fragen, weil nach ihr das Denken die sich erweisende, offenbarende, und zwar in Natur und Geist offenbarende Idee, das sich erweisende, offenbarende Absolute ist. Indessen spricht ja doch auch Hegel selbst von einem Wesen der Dinge, von einem Wesen der Natur und des Geistes, von einem Wesen Gottes, in welches die denkende Vernunft eingedrungen sey; und um so mehr werden diejenigen, welche jene Lehre vom Denken nicht annehmen können, sich genöthiget sehen, in die Erklärung der Philosophie auch die Bezeichnung jener

Gegenstände aufzunehmen. Uns ist die Philosophie die durch die freie Thätigkeit des denkenden Geistes angestrebte Wissenschaft von dem Grund, Wesen und Zweck der Welt [1]). Dabei ist aber noch darauf Rücksicht zu nehmen, dass der Geist, wie überhaupt über sich selbst und sein Thun, so insbesondere über diese philosophische Thätigkeit zu reflectiren, ja die Möglichkeit derselben zu bezweifeln vermag. Diese (kritische) Reflexion und dieser Zweifel fällt auch in das Gebiet der Philosophie [2]), was durch die Wahl des Ausdrucks: angestrebte Wissenschaft, angedeutet ist [3]). Indem wir diese Erklärung annehmen, muss sogleich einleuchten, dass und wiefern die Philosophie eine Einheit ist. Die Einheit ist der denkende Geist nicht des Individuums, sondern der Menschheit, der sich in der Wissenschaft und in der Reflexion über die Wissenschaft thätig erweist. Wir könnten demnach sagen: Gegenstand der Geschichte der Philosophie sey der denkende Geist, wie er sich in dem Streben nach der Wissenschaft von dem Grund, Wesen und Zweck der Welt thätig erweist. Was in der Philosophie vorkommt und vorkommen kann, muss sich 1) auf den Begriff der Wissenschaft an sich oder auf einen jener drei Gegenstände beziehen; es muss 2) Wissenschaft seyn, d. h. eben nicht gerade fertige und vollendete Wissenschaft (auch insofern ist Geschichte der Philosophie nicht identisch mit Geschichte der philosophischen Systeme); aber doch immer die Gestalt und Tendenz eines wissenschaftlichen Gedankens haben; also ein Gedanke seyn, nicht ein blosses Gefühl, auch nicht eine blosse Vorstellung, wie sie im gemeinen Leben vorkommt, auch

nicht ein Bild, wie es in der Poesie erzeugt wird; und zwar ein Gedanke, der entweder seinen Ursprung aus einer das Ganze umfassenden Ansicht, oder seine Tendenz nach einer solchen verräth. Solche Gedanken müssen sich endlich darstellen als Erzeugnisse von der freien Thätigkeit des Geistes, also nicht beruhend auf Autorität, nicht genommen aus bloser Ueberlieferung des Lebens oder der positiven Religion [4]).

Von diesem Begriffe und von dieser Erklärung aus wird nun das Ganze im klarsten Licht erscheinen.

Zunächst werden wir fragen müssen: ob und inwiefern der in solcher Wissenschaft sich thätig erweisende Geist eine Geschichte habe?

Das Wort: Geschichte nehmen wir bald im objectiven Sinne und bezeichnen damit Etwas, was und sofern es geschieht oder geschehen ist, bald nehmen wir es im subjectiven Sinn und bezeichnen dann die Erzählung (Mittheilung) eines Geschehenen, wobei natürlich vorausgesetzt wird, dass das Geschehene zum Bewusstseyn (des Erzählenden) gekommen sey.

Nehmen wir es zunächst im objectiven Sinne; so geschieht Etwas, sofern es einen zeitlichen Anfang und Fortgang hat, in der Zeit wird (ent-steht) und eine Reihe verschiedener Zustände durchläuft. Diess ist die Erscheinung. Diese Erscheinung denken wir aber und müssen wir denken als bestimmt und geordnet durch den Einfluss von Ursachen, Bedingungen und Gesetzen, so dass also Etwas eine Geschichte hätte, sofern es unter dem Einflusse gewisser Ursachen, Bedingungen und Gesetze in der Zeit entsteht und eine Reihe verschiedener Zustände

durchläuft. Diess ist der ganze und vollständige Begriff des Geschehens, in welchem die innere und äussere Seite der Sache in ihrer Beziehung zu einander bezeichnet ist [5]). Wollen wir uns diesen Begriff noch deutlicher und bestimmter machen; so müssen wir weiter fragen: was denn wohl jene Ursachen, Bedingungen und Gesetze seyen? Zuerst sind es die inneren Kräfte und Gesetze, die in der Sache, dem Gegenstand selbst liegen und nun gerade in der Geschichte desselben sich entwickeln, zur Manifestation gelangen; wie z. B. die Geschichte eines Volkes ohne allen Zweifel zunächst durch die inneren Anlagen und Kräfte des besonderen Volks-Geistes bestimmt wird. Wer daher die Geschichte des Gegenstandes in ihren einzelnen Momenten und dem ganzen Verlaufe desselben verstehen und begreifen wollte, müsste die Einsicht in jene inneren Kräfte und Gesetze des Gegenstandes selbst zu gewinnen suchen. Weil dann aber kein Theil der Welt isolirt und von den übrigen losgetrennt, sondern jede Kraft von anderen als ihren (positiven und negativen) Bedingungen abhängig ist, und somit alle Theile in Gemeinschaft und Wechsel-Wirkung mit einander stehen; so sind die Ursachen und Gesetze, unter deren Einfluss etwas geschieht, auch äussere, die aber auf den Gegenstand der Geschichte einwirken, und die von innen heraus sich entwickelnde Geschichte bald befördern, bald hemmen, in jeden Fall theils den Inhalt, theils den Gang derselben auf mannichfaltige Weise bestimmen. Wer die Geschichte eines Gegenstandes verstehen und begreifen wollte, müsste auch von diesen äusseren Kräften und Gesetzen an sich und nach ihrem bestimmten Einfluss auf

den Gegenstand Erkenntniss haben; und diese Erkenntniss wäre um so nothwendiger, aber auch um so schwieriger, je vielseitiger und tiefer die Beziehungen sind, in welchen der Gegenstand zu jenen äusseren Mächten steht.

In neuester Zeit ist der Begriff der Geschichte so bestimmt worden: „Die Geschichte ist die Entwicklung des allgemeinen Geistes in der zeitlichen Erscheinung [6]; das Leben des allgemeinen Geistes erscheint aber einestheils als ihm unbewusstes Thun, anderntheils als ihm bewusst, als sein sich Selbstbegreifen. Die zeitliche Entwicklung seiner That ist Welt-Geschichte, die zeitliche Entwicklung seines begreifenden Bewusstseyns — Geschichte der Philosophie. In diese beiden Sphären fällt Alles, was zur Geschichte des allgemeinen Geistes gehört [7]). Den Inhalt der Geschichte bilden also die einzelnen Momente in dem Entwicklungs-Gange des Geistes, die sich in der Welt-Geschichte als die Thaten, in der Geschichte der Philosophie als die Gedanken und philosophischen Systeme einzelner Individuen (Völker oder Personen) manifestiren [8]).“

Man sieht sogleich, dass hier ein engerer und bestimmterer Begriff von Geschichte, als der von uns angenommene, gesetzt wird, sofern derselbe geradezu und unmittelbar auf den allgemeinen Geist und die Entwicklung desselben in der zeitlichen Erscheinung bezogen wird. Es wird dabei vorausgesetzt, dass, wo eine Entwicklung, und zwar in zeitlicher Erscheinung, vorhanden ist, das geistige Princip zum Grunde liegen müsse; allein diess ist eine — einer bestimmten Weltansicht, einem

bestimmten philosophischen Systeme zugehörige Voraussetzung. Von einer solchen auszugehen, ist mit unseren bereits ausgesprochenen Grundsätzen unvereinbar. Daher haben wir auch den Begriff von Geschichte in einer minder bestimmten Allgemeinheit gefasst, und gehen nun zu der Frage fort: Ob und wiefern die Philosophie eine Geschichte habe?

Dass die Philosophie als die vorhin bezeichnete Wissenschaft eine Geschichte habe, d. h. einen zeitlichen Anfang und Fortgang durch verschiedene Stufen und Momente, ist zum voraus eine ebenso gewisse Thatsache, als dass die Menschheit überhaupt ein geistiges Leben und dieses eine Geschichte hat. Die nächste Aufgabe würde also seyn, theils die inneren, theils die äusseren Kräfte und Gesetze, durch deren Einfluss der zeitliche Anfang und Fortgang der Geschichte der Philosophie bestimmt wird, zum Bewusstseyn und zur Erkenntniss zu bringen.

Die Frage nach den innern Ursachen ist im Allgemeinen schon beantwortet; sie concentriren sich in der Natur des menschlichen Geistes, welcher und sofern er sich in dem Streben nach Wissenschaft (in dem oben angegebenen Sinne) thätig erweist. Aber was ist der Geist? Wir beantworten diese Frage vorerst in dem Satze: der Geist ist die in die Endlichkeit des Raumes und der Zeit gesetzte Person. Wie will man nun aber von da auch die Geschichte der Philosophie begreifen? Diese ebenso wichtige, als schwierige Hauptfrage suchen wir in folgenden Betrachtungen zu lösen:

Die Sache im Allgemeinen angesehen, ist in unserem Satze das Selbstbewusstseyn, die Selbstständigkeit und

Freiheit bezeichnet, worin der Geist sich ergreifen und behaupten kann; aber auch, dass er mit einem Ganzen in Gemeinschaft steht, einem Allgemeinen, einer Einheit angehört. Dieses Allgemeine, diese Einheit ist die Menschheit, in welcher die Person als gleiches Glied mit anderen ihres Gleichen lebt, es ist die Natur, mit welcher der Geist als der zwar auch abhängige, aber der Dignität nach höhere in Verbindung steht; es ist das Absolute, welchem die Person als das schlechthin Untergeordnete, Abhängige und Bedingte angehört. Die zwei ersteren Beziehungen sind zwar wesentlich, aber veränderlich und vergänglich, weil sie an räumliche und zeitliche Bestimmungen und Bedingungen gebunden sind; die dritte Beziehung ist wesentlich und dabei ausserzeitlich, unwandelbar und unzerstörlich; wir erkennen dieselbe in der Vernunft an. Jede dieser Beziehungen muss sich in den drei Grundthätigkeiten des Geistes reflectiren und ausdrücken, im Erkennen, Fühlen, Wollen. Wirklich drückt sich auch die Beziehung des Geistes zum Absoluten nicht nur von Seiten der Erkenntniss in der Idee des Wahren, sondern auch auf der Seite des Wollens in der Idee des Guten aus, und auf der des Gefühles in dem Abhängigkeits-Gefühl, welches aber zu Sehnsucht und Liebe werden kann. Ebenso drückt sich die Beziehung der Person zur Menschheit auf Seiten des Erkennens darin aus, dass er sich als Individuum neben und mit Anderen weiss und in der Sprache mit anderen verkehrt, auf Seiten des Gefühls in der Sympathie (nach dem weitesten Sinn des Worts), auf Seite des Willens in den geselligen Neigungen und in der freien Anerkennung fremder Per-

sönlichkeit, welche den Character der Geselligkeit ausmacht. Endlich die Beziehung des Geistes zu der Natur reflectirt sich in den sinnlichen Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, in den sinnlichen Bedürfnissen und Gefühlen, in den sinnlichen Trieben und Begierden.

Diese Trias der Beziehungen muss aber auch ihre Einheit haben; und diese kann nur darin liegen, dass die Beziehung des persönlichen Geistes zum Absoluten, Ewigen (was Andere vorzugsweise die Idee nennen) das die beiden anderen durchdringende, beherrschende und bildende Princip sey; denn wo diese Idee das die Thätigkeiten des Geistes beherrschende Gesetz und einigende Band ist, da wird auch die Beziehung zur Menschheit und zur Natur auf die rechte Weise geordnet seyn.

Diese Einheit des geistigen Lebens ist aber keine nothwendige, sondern vermöge der persönlichen Freiheit auflöslich und nun lassen sich mannichfaltige Zustände der Menschheit denken, die wir, aber zunächst nur im Allgemeinen, so bezeichnen können: 1) Derjenige Zustand, wo das Ich keine jener Gemeinschaften und seine Zusammengehörigkeit mit derselben anerkennt, sondern sich in seiner ganz abstrakten Einzelnheit ergreift und zu behaupten sucht — der vollendete Egoismus. 2) Derjenige Zustand, der dem genannten gerade entgegengesetzt ist, wo nämlich das Ich in der Hingabe an das Andere seine persönliche Selbstständigkeit und Freiheit zum Opfer bringt, was im Allgemeinen der Charakter der Schwärmerei ist. Eine Unterscheidung der verschiedenenen Beziehungen mit einer bestimmten Werthschätzung derselben (sey es nun die richtige oder eine unrichtige) kann

hier als vorausgehender Zustand allerdings wohl Statt finden; doch giebt sich das Ich gewöhnlich instinctmässig, nach einem bewusst- und absicht-loseu Zuge dem einen oder dem anderen Verhältnisse mit unbedingter Aufopferung der Persönlichkeit hin und verliert sich in demselben. So entsteht Schwärmerei der Religion, Schwärmerei der Humanität, Schwärmerei der Sinnlichkeit. 3) Derjenige Zustand, wo das Ich zwar seine Persönlichkeit behauptet, aber einseitig nur das eine oder das andere Verhältniss mit Zurücksetzung der übrigen anerkennt; einseitiges Leben in dem Absoluten (Gott), oder in und mit der Menschheit, oder in und mit der Natur. Da auf der einen Seite in einem solchen Zustand die Gesundheit des Ich insofern besteht, als es sich zugleich als persönlich und als begriffen in einem Anderen erkennt, auf der anderen Seite die Beziehung zum Absoluten die ewige und unvertilgbare ist; so wird diese zwar nicht unwirksam im Leben der Menschen seyn, auch wenn er sich mit einseitiger Neigung an die Menschheit oder an die Natur hingiebt, aber sie wird in einer entstellten, unwahren Gestalt sich ankündigen und aussprechen.

Diese verschiedenen Zustände sind bisher von der Seite betrachtet und bezeichnet worden, wie sie sich im Leben der Menschen ausdrücken, d. h. von der praktischen oder ethischen Seite. Vermöge der eigenthümlichen Natur des Geistes, wornach er, was er ist und thut, auch zum Bewusstseyn und zwar zum wissenschaftlichen Bewusstseyn zu bringen sucht, werden sich aber dieselben Zustände auch in der Wissenschaft, der Philosophie, von der theoretischen und speculativen Seite ausdrücken.

Die wahre Philosophie ist ohne Zweifel diejenige, welche das Ich, die Menschheit und die Natur, jedes an sich und in seiner Beziehung zum Andern, zugleich nach seinem wahren Werth und in dem gemeinschaftlichen Verhältniss der Abhängigkeit von dem Absoluten betrachtet. Diese wahre Philosophie hat zu ihrem Gegensatz diejenige, welche das Ich zum Anfang, Mittelpunkt und Ziel der Wissenschaft macht; derjenigen Lebensform, die wir als Schwärmerei bezeichnen, entsprechen diejenigen Systeme, welche nur ein abstractes Allgemeines anerkennen, sei es unter dem Namen des Absoluten, oder der Natur, oder der Menschheit, ohne das Recht der Persönlichkeit gelten zu lassen; also gewisse Formen des Pantheismus, des Naturalismus oder Materialismus, und auch des Humanismus, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist; endlich sind zu nennen die einseitigen Theorieen vom Absoluten, einseitige naturphilosophische, endlich solche Systeme, die sich einseitig sei es mit der Geschichte der Menschheit oder mit der Bestimmung und Bildung der gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschheit beschäftigen, als wäre die Menschheit das Absolute.

So hätten wir wenigstens im Allgemeinen verschiedene Formen der Philosophie. Für die Geschichte der Philosophie könnte aber noch die weitere Frage entstehen: in welcher Ordnung diese verschiedenen Formen auf einander folgen? Auch diese Frage versuchte Victor Cousin zu beantworten. In der ersten Vorlesung von seinem „Cours de Philosophie", der zugleich „Introduction à l'histoire de la philosophie" (Paris 1828) ist, sucht Cousin zu beweisen, dass die Philosophie nicht eine

Träumerei einiger Menschen, sondern die nothwendige Entwicklung eines Fundamental-Bedürfnisses der menschlichen Natur ist. Zu dem Ende geht er alle Bedürfnisse der menschlichen Natur durch, alle allgemeinen Ideen, welche der Entwicklung derselben vorstehen. Diese sind die des Nützlichen, des Rechtes oder des Gerechten, des Schönen, des Heiligen und Göttlichen, des Wahren an sich, wie es im reinen Gedanken ist. Die Idee des Nützlichen verwirklichet sich in der Industrie, die des Rechtes im Staat, die des Schönen in der Kunst, die des Heiligen und Göttlichen in der Religion, die des Wahren an sich in der Philosophie. Die Philosophie steht über allen, indem sie alle umfasst und alle beherrscht. Eben darum ist sie in der Entwicklung nothwendig das letzte Element. Indessen hat auch sie, wie die übrigen Elemente, ihre Entwicklung und ihre Geschichte; und diese ist ein so reeller Theil von der allgemeinen oder Universal-Geschichte der Menschheit, dass man in dem Zustand und in der Geschichte der Philosophie den Zustand und die Geschichte der Menschheit überhaupt zu erkennen vermag. Die Geschichte der Philosophie muss nach einer Methode behandelt werden. Cousin unterscheidet die empirische und die speculative, verwirft beide und entscheidet sich für diejenige, welche, ausgehend von der menschlichen Vernunft, den Elementen, Beziehungen und Gesetzen derselben, die Entwicklung von diesem Allem in der Geschichte sucht. Hiezu wird aber erfordert eine vollständige Aufzählung der Elemente der Vernunft, Reduktion derselben und Bezeichnung ihrer Beziehungen oder Verhältnisse. Die Elemente der Vernunft führt er zurück

auf die Ideen von Einheit und Vielheit, Unendlichem und Endlichem, welches sich in Ich und Nicht-Ich scheidet. Das Verhältniss oder die Beziehung dieser Ideen zu einander besteht darin, dass sie zwar einander gegenseitig voraussetzen, jedoch so, dass die Idee der Einheit und des Unendlichen, als das positive Prius und die Ursache schlechthin, der Idee der Vielheit und des Endlichen, als dem negativen Posterius und dem Abgeleiteten, vorgeht. So sind die Verhältnisse in dem reinen, entwickelten Gedanken. Anders verhält es sich in dem subjectiven Bewusstseyn sowohl des menschlichen Individuums als des menschlichen Geschlechtes. In diesem ist von jenen Elementen bald eines für sich, bald sind beide in ihrer Beziehung zu einander gegenwärtig; und darnach werden der Charakter der Philosophie, mittelbar der Charakter der Industrie, Politik, Kunst und Religion bestimmt und beherrscht. Die Ordnung, in welcher sich das subjective Bewusstseyn der Elemente entwickelt, reflectirt sich in der Geschichte der Philosophie. Diese hat also wesentlich und nothwendig drei Epochen: diejenige, in welcher die Idee des Endlichen, der Vielheit vorherrscht, und diess ist die erste; diejenige, in welcher die Idee des Unendlichen, der Einheit die herrschende ist, diess ist die zweite; und diejenige, in welcher nicht mehr die eine dieser Ideen in einseitiger Entwicklung, sondern beide im wahren Verhältnisse zu einander das ganze Leben und die Wissenschaft des Menschen bestimmen. So will Cousin nicht nur den Inhalt, sondern auch den Gang der Geschichte der Philosophie aus den Elementen und Gesetzen

der menschlichen Vernunft und ihrer zeitlichen Entwicklung begreifen.

Diese Theorie bewährt sich nun aber in der Wirklichkeit der Geschichte nicht; wir erinnern nur daran, dass die Philosophie durchaus die Religion zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung hat, an diese sich (auf positive oder negative Weise) anknüpft und von dieser auch ihren nächsten Inhalt übernimmt. Psychologisch und historisch richtiger möchte es seyn, wenn man behauptete, die Philosophie beginne in derjenigen Form, worin jene beiden Ideen noch in einander verschlungen, involvirt sind; hierauf folge die Trennung und Ausscheidung, so dass nun entweder jede für sich oder aber beide, jedoch die eine mit bewusstem Uebergewicht über die andere, der wissenschaftlichen Bearbeitung unterworfen werden, und endlich trete diejenige Form ein, wo die zwei Ideen in ihrer wahren und freien Einheit das ganze Wesen der Philosophie bestimmen. Indessen würde sogleich zu bemerken seyn, dass, weil eine Entwicklung statt findet, diese drei Formen nicht Einmal nur vorkommen, sondern sich wiederholen können, freilich auf verschiedenen Stufen und in verschiedenen Potenzen, was (um diess gleich hier zu bemerken) mit ein Grund ist von dem Scheine, als fände hie und da eine rückschreitende Bewegung statt. Was Rückschritt zu seyn scheint, ist der Anfang von der Entwicklung einer neuen und höheren Stufe. Um so nothwendiger wird es dann aber, das bestimmte Gesetz zu finden, wornach jenes Fortschreiten durch verschiedene Stufen und die besondern Momente einer jeden derselben geordnet wird. Man könnte in Versuchung gerathen, weil

die Geschichte der Philosophie doch wahrhaftig ein Theil, und zwar ein wesentlicher Theil der Geschichte der Menschheit, oder, wie Andere sagen, der Weltgeschichte ist, um den zeitlichen Anfang und Fortgang derselben zu begreifen, bis auf den Anfang der Geschichte des menschlichen Geschlechts zurückzugehen.

Der ursprüngliche Zustand und die ursprünglichen Verhältnisse der Menschheit sind derjenige Punkt, von welchem die ganze Geschichte ihres geistigen Lebens, also, wenigstens mittelbar, auch die Geschichte der Philosophie ausgeht. Es kann daher nicht gleichgültig seyn, welche Vorstellung oder welchen Begriff man sich von jenem Zustand und jenen Verhältnissen macht. Es bieten sich uns zwei verschiedene Ansichten dar.

Nach der einen Ansicht war der ursprüngliche Zustand ein roher und ungebildeter, mehr thierisch als menschlich, aus welchem die Menschheit allmählig unter mancherlei Kämpfen und Verirrungen zur Humanität und zu immer höheren Stufen derselben sich emporarbeiten musste. Welche Gründe hat diese Ansicht für sich?

Einen überzeugenden historischen Beweis vermögen die Anhänger derselben für sie nicht zu führen. Sie könnten sich etwa, wie sie auch wirklich gethan haben, auf die rohen und uncultivirten Völker berufen, die in verschiedenen Theilen der Erde gefunden worden, und erst zur Humanität herangebildet werden müssen. Es liegt aber die Antwort nahe, dass dieser Zustand wohl auch eine Folge des Abfalls von dem ursprünglichen seyn könnte, und nicht eine Fortsetzung dieses letzteren. Eine Bestätigung dieser Ansicht liegt darin, dass, je mehr uns

das tiefere Alterthum zugänglich wird, um so gewisser eine unerwartete Stufe der Cultur gerade bei den ältesten Völkern angetroffen wird. Endlich, was noch das interessanteste ist, eben bei den ältesten Völkern, die wir nach und nach genauer kennen lernen, finden sich heilige Sagen und Traditionen, wornach der ursprüngliche Zustand und die ursprünglichen Verhältnisse des Menschen gut und glücklich gewesen, die Unvollkommenheit und das Uebel sodann die Folge des Abfalles von Gott geworden seyen. Die ältesten Völker haben die Erinnerung an einen guten und glücklichen Zustand der Menschheit, der verloren gegangen, aber wieder gewonnen werden soll; und dieselbe Idee ist ja auch in unseren heiligen Urkunden aufbewahrt. Also durch einen historischen Beweis kann sich jene Ansicht so wenig erhärten, dass die historischen Zeugnisse vielmehr gegen dieselbe sprechen. Eben so wenig vermag sie sich eine philosophische Grundlage zu geben. Zwar hat man in der neuern Zeit die uralte Vorstellung von einem ursprünglich-chaotischen Zustande der Welt in einer wissenschaftlichen Form wieder geltend zu machen versucht. Man hat von einem dunkeln Grund in Gott gesprochen, der für sich mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung versuchte, unvermögend aber, etwas Dauerndes für sich zu bilden; daher auch von einem ursprünglich oder anfänglich Regellosen, welches erst in die Ordnung gebracht worden. Indessen sollte sich dieses doch wohl nur auf die Natur (im engern Sinne) beziehen, und auch so scheint eine Verwechslung des Begriffs mit im Spiele zu seyn. Allgemein die Sache gefasst, hat man jene Ansicht von dem

Begriffe der Entwicklung aus zu begründen gesucht. Die Geschichte der Menschheit könne nur unter dem Begriffe der Entwicklung gedacht werden; diese setze aber als äussern Anfang und innere Bedingung einen unentwickelten Zustand voraus, und diess sey, nur mit andern Worten, ein roher, ungebildeter, unordentlicher, gleichsam chaotischer, der erst gebildet und in Ordnung gebracht werden muss. Allein darin liegt eben eine Verwechslung von Begriffen, wodurch, wie auf dem Gebiet der Naturphilosophie, so auch (und noch mehr) auf dem der Philosophie des Geistes die Wahrheit verhüllt und verkehrt wird. Man mag sich den zeitlichen Anfang des menschlichen Geschlechtes denken, wie man will, als göttliche Schöpfung oder als Produkt von Natur-Kräften, wenn man den verständigen und vernünftigen Gedanken bewahren will, muss der ursprüngliche Zustand als ein solcher gesetzt werden, von welchem aus die zeitliche Entwicklung in ihren bestimmten Bewegungen und Gestalten, in ihren Stufen und Momenten zu begreifen ist, als ein solcher also, der nicht nur den Trieb, sondern auch das Gesetz und den Typus der Entwicklung in sich schliesst; d. h. als ein innerlich-bestimmter, gebildeter und geordneter, wie sich ja Dasselbe auch im Besondern und Einzelnen auf dem Gebiete der Natur und des Geistes durchaus bewährt. Wie hier in dem Keime und der Anlage Alles, was sich daraus entwickeln soll und wird, schon enthalten und präformirt ist, so gilt das Nämliche von der Geschichte der Menschheit im Grossen und Allgemeinen.

Dieser einen Ansicht, die eben beurtheilt wurde, steht eine andere gerade entgegengesetzte gegenüber,

wornach der Mensch in seinem ursprünglichen Zustand vollkommen, vollendet und selig war, dieser Vollkommenheit und Seligkeit durch eine freie That verlustig wurde, und aus diesem Verfalle wieder hergestellt werden soll, was demnach das Haupt-Thema und den Grundinhalt der Geschichte der Menschheit bildet. Diese Ansicht hat jedoch nicht nur die Analogie alles endlichen Lebens, sondern auch den Begriff des endlichen gegen sich, wie denn auch von jenem Zustande aus für den endlichen, natürlichen Geist als solchen keine Geschichte möglich gewesen wäre, als die durch den Abfall vermittelte, welcher Abfall einerseits also eine nothwendige Bedingung, ein nothwendiger Moment wäre, andererseits aber einen vollkommenen, vollendeten, seligen Zustand durchaus nicht zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, so dass die Ansicht der innern Consequenz ermangelt.

Die Wahrheit liegt ohne Zweifel in der Mitte zwischen diesen zwei entgegengesetzten Ansichten, und wir wollen versuchen, dieselbe zu treffen.

Allerdings — und diess gilt gegen die zweite Ansicht — können wir uns die Geschichte von dem geistigen Leben der Menschheit unter keiner andern Form denken, als unter der Form der Entwicklung; und diese setzt, als ihren Anfang, einen unentwickelten Zustand voraus. Aber der Begriff dieses Zustandes muss nun auf ganz andere Weise gefasst werden, als in der ersten Ansicht geschieht, und diesem kann nur vermittelst der Reflexion auf die wesentliche Natur und die wesentlichen Verhältnisse des Menschengeistes Genüge geschehen. Demnach denken wir uns den Urmenschen mit dem dreieinigen Be-

wusstseyn von sich, von Gott und der Natur (als dem Aeussern überhaupt), auch mit einem nach diesen drei Beziehungen erregbaren und empfänglichen Erkenntniss-, Gefühls- und Willens-Vermögen. Aber wie diese ursprüngliche Empfänglichkeit nur erst in der Gemeinschaft mit der Welt wirklich erregt, in Thätigkeit versetzt werden konnte, aber auch musste, und insofern das Erkenntniss-, Gefühls- und Willens-Vermögen vorerst allerdings noch unentwickelt und ungebildet war; so befand sich auch jenes dreifache Bewusstseyn und jene dreifache Beziehung noch in unmittelbarer (unvermittelter) Einheit gebunden. Der ursprüngliche Zustand des Menschen war ein vollkommener, sofern das geistige Leben mit allen Elementen und Beziehungen begabt, sofern auch das Verhältniss derselben zu einander gut, unversehrt und ungestört war, sofern endlich der Mensch an der (persönlichen) Freiheit die Kraft hatte, jene Elemente in wirkliche Thätigkeit zu setzen und das ursprünglich-reine Verhältniss im Fortgang des Lebens zu bewahren; er war auch im Zustand der Unschuld, sofern der Mensch noch nichts aus sich und von sich (von seiner persönlichen Freiheit aus) war. Aber der ursprüngliche Zustand war wieder insofern nicht vollkommen, als die wesentlichen Elemente des geistigen Lebens nach seinen drei Beziehungen erst in wirkliche Thätigkeit übergehen und vermittelst derselben sich entfalten und bilden sollten, womit eine Geschichte des geistigen Lebens erst möglich wurde.

Wenn wir uns den ursprünglichen Zustand und das ursprüngliche Verhältniss des Menschen so denken; so waren von demselben aus zwei verschiedene Wege und

Formen der Entwicklung möglich; nämlich so, dass die ursprüngliche Einheit, das ursprüngliche Band der Kräfte und Beziehungen entweder bewahrt oder aufgelöst werde.

Der Mensch konnte, indem er sein Erkenntniss-Vermögen nach allen Seiten hinwendete, indem er sein Gefühl den Einwirkungen der Welt hingab, indem er die Bedürfnisse und Zwecke seines Daseyns zu befriedigen und zu erreichen, die Güter seines Lebens zu gewinnen suchte, indem er — mit einem Worte — in Gemeinschaft mit Gott, der Natur und der Menschheit den ganzen — bis jetzt verschlossenen Reichthum seines innern Lebens zu entfalten suchte, die Idee fort und fort in sich herrschen lassen und sofern in der ursprünglichen Einheit mit Gott und in Folge davon auch mit der Welt und mit sich bleiben; er konnte aber auch der widerstrebenden Macht des Egoismus und den Reizen der Sinnlichkeit nachgeben und von jenem ursprünglichen Verhältnisse der Einheit mit Gott abfallen. Das eine wie das andere muss als möglich gedacht werden. Denn es ist gewiss eine Täuschung, wenn man vom Begriffe aus (wie man zu sagen pflegt: a priori), ohne die Geschichte zu fragen und ihr Zeugniss für sich zu haben, behauptet, eine allmählige, stufenweise Entwicklung des intellectuellen und sittlichen Lebens könne ohne den Gegensatz nicht geschehen, habe diesen zu ihrer nothwendigen Voraussetzung und Bedingung. Was aber die Wirklichkeit betrifft, so bezeugt die Geschichte, wie sie sich in den ältesten Traditionen ausspricht, dass der Abfall eintrat. Dabei ist es merkwürdig und ein innerer Beweis für die Wahrheit jener Traditionen, dass sie denselben unter den zwei For-

men erzählen, unter denen er nach der Natur und den Verhältnissen des Menschen allein geschehen konnte, nämlich bald als Auflehnung des egoistischen Selbstgefühls und Eigenwillens gegen die absolute Autorität Gottes, als Handlung des Hochmuthes, der sich Gott nicht unterordnen will, bald als Verführung der Sinnlichkeit, der sinnlichen Lust und Begierde. Nach unseren heiligen Urkunden hat gleich das erste Menschenpaar diese für die ganze folgende Geschichte der Menschheit entscheidende That vollbracht. Es liegt darin ein tiefer philosophischer Sinn und die Geschichte vermag dagegen Nichts einzuwenden. Ebenso kann die Geschichte sich des Geschäftes überheben, jene Thatsache erklären oder begreifen zu wollen. Um so unumgänglicher ist es dagegen für sie, die Folgen dieser That sich klar zu machen, weil durch dieselbe der Fortgang der äussern und innern Geschichte der Menschheit bestimmt wird. Wir wollen demnach auch einen solchen Versuch machen:

Durch den Abfall war die Harmonie des geistigen Lebens nach allen Vermögen und Beziehungen gestört; das ursprünglich gute Verhältniss war verkehrt oder wenigstens verletzt und eine Unordnung aller Kräfte des geistigen Lebens eingetreten. Diese Disharmonie und Unordnung musste sich wohl in dem ganzen künftigen Leben der Menschen ausdrücken und sogar fortpflanzen. Aber auf der andern Seite war, um mich so auszudrücken, die Erinnerung an den ursprünglichen Zustand der Unschuld, d. h. das Bewusstseyn des allein guten Verhältnisses, nicht getilgt; es blieb zurück theils als Pein und Schmerz der Gegenwart, theils als Sehnsucht nach einer künftigen

Wiederherstellung. Wenn dann aber beides, die Pein und die Sehnsucht, auf Irrwege gerieth, wenn der Mensch in der Wahl der Mittel, sich von jenem Schmerzen zu befreien und jene Sehnsucht zu befriedigen, sich in falsche und trügerische Vorstellungen, in mehr oder minder verkehrte Handlungen verirrte, wie wir dieses so oft in den religiösen Lehren und Gebräuchen der Völker finden, so ist diess eben nicht zu verwundern, sondern als nothwendige Folge von dem Abfall und der dadurch verursachten Verkehrung und Unordnung des geistigen Lebens anzusehen. Wohl mochte sich das ursprüngliche Verhältniss der Menschheit zu Gott und das Bewusstseyn davon hie und da in einzelnen Individuen in ausgezeichneter Kraft, Lauterkeit und Klarheit darstellen; und es ist dann leicht zu begreifen, dass solche Individuen als auserwählte Männer Gottes anerkannt, wohl gar göttlicher Verehrung und Anbetung gewürdiget wurden; diess ist ohne Zweifel wenigstens eine Quelle des Polytheismus.

Dieses Urtheil über den gesammten Lebenszustand der Menschheit nach dem Abfall wird sich noch mehr aufklären und bestätigen, wenn man im Besondern diejenigen Wirkungen erwägt, welche dieser Abfall für die Erkenntniss, das Gefühl, das Wollen haben musste.

Das Erkenntniss-Vermögen war im Dienste des Egoismus und der Sinnlichkeit. Darnach bildeten und bestimmten sich die Begriffe und Urtheile über das menschliche Leben und die Natur. Diese wird als Mittel des Nutzens und des Genusses aufgefasst; im ersteren Interesse besonders werden die Kräfte und Gesetze der natürlichen Dinge im Besondern und im Zusammenhang mit einander Gegen-

stand der Forschung und es bildet sich jene untergeordnete, subjectiv-teleologische Ansicht von der Natur, die uns so oft begegnet. Auch die gesellschaftlichen Verhältnisse und Anstalten des menschlichen Lebens werden von diesem Standpunkt aufgefasst, wie insbesondere der Staat. Die göttliche Idee, die nicht vertilgt seyn kann, kommt in einer abstract-verständigen Lehre vom Absoluten, oder im Gewande natürlicher Symbole und anthropomorphistischer Mythen, oder in der Form eines sinnlichen Pantheismus zur Erscheinung.

Was den Willen anbelangt, so war in Folge des Abfalls das Bewusstseyn von dem Gegensatz des Bösen und des Guten erweckt; die Stellung und Bedeutung der Idee in dem Leben und für das Leben des Geistes war, wenn und wo sie sich wirksam zeigte, eine andere geworden; die Idee drückte sich jetzt im G e w i s s e n aus, welches und sofern es in jenem Gegensatze befangen ist und denselben zu seiner innern Voraussetzung hat. Die ursprüngliche Idee des Guten konnte aber auch verdunkelt und zurückgedrängt seyn; nun musste sich auch die Ansicht von der Bestimmung des Menschen verkehren, indem diese Bestimmung entweder in die Befriedigung des Egoismus oder in den sinnlichen Genuss gesetzt wurde, wozu der im Endlichen und Sinnlichen befangene Verstand bereitwillig und gerne seine Dienste anbot. Indessen regte sich in dem Willen doch auch wieder der Drang, zu dem ursprünglichen Guten zurückzukehren. Aber auch in diesem Streben vermochte sich die Macht der herrschend gewordenen Eigensucht und Sinnlichkeit nicht zu verbergen;

und er gerieth daher nothwendig in mancherlei verkehrte Richtungen und zum Theil beklagenswerthe Verirrungen. Eine der nächstliegenden war die, dass man die Macht des Egoismus durch ein von dem Kampfplatz der Leidenschaften zurückgezogenes Leben, die Gewalt der Sinnlichkeit wohl auch noch durch schmerzhafte Selbstpeinigung zu brechen suchte, was weit mehr Flucht vor dem Guten, als vor dem Bösen war. Aehnlicher Art waren die Wirkungen des Abfalls auf das Gefühl des Menschen. Jene ursprüngliche Liebe zum Wahren und Guten, zum Uebersinnlichen und Göttlichen erhielt sich nach dem Abfall am reinsten noch unter der Gestalt der Sehnsucht nach dem verlorenen Guten. Diese Sehnsucht war aber mehr oder weniger durch das schmerzliche Gefühl des Abfalles und des dadurch gestörten Verhältnisses zu Gott alterirt. In Folge davon trat an die Stelle der reinen Liebe zum Göttlichen Furcht und Angst vor göttlichen Strafen, der sich der Mensch durch mancherlei Mittel zu entledigen suchte, welche aber um so weniger zum Ziele, d. h. zur wirklichen Versöhnung des Gemüthes mit Gott, führen konnten, je mehr das Bewusstseyn und die Erkenntniss Gottes getrübt, und der Wille und die Gesinnung verkehrt war. So musste das Gefühl in mancherlei unordentliche Bewegungen ausarten, die gleichfalls ihrem letzten Grunde nach aus der herrschend gewordenen Macht des Eigenwillens und der Sinnlichkeit zu erklären seyn werden. Ja es konnte jenes Gefühl wohl auch ganz unterdrückt und das Gemüth des Menschen dem Göttlichen ganz entfremdet werden; oder es suchte etwa noch Befriedigung in der Anschauung und dem Genuss derjenigen

Symbole, in welchen das Göttliche auf mehr oder minder sinn- und kunstreiche Art dargestellt werden sollte.

Diese allgemeinen Betrachtungen über die Folgen des Abfalls müssen in der wirklichen Geschichte der Menschheit ihre Aufklärung und ihre Erfüllung finden.

Versuchen wir nun aber den Inhalt derselben auf wenige Gedanken zurückzuführen: wir behaupten eine ausserzeitliche Offenbarung Gottes in dem Geiste der Menschheit, die ihm das Gesetz seines Erkennens, Gefühls und Willens seyn sollte, und durch welche er auf unverkennbare Weise der Gottheit verbunden ist [religio] [9]). Der Mensch in seinem ursprünglichen Zustande hatte das Bewusstseyn dieser Offenbarung, und in demselben war ihm die Einheit mit Gott vermittelt. Von dieser Einheit fiel der Mensch ab und damit veränderte sich nicht nur seine Beziehung zu Gott, sondern auch das innere Verhältniss aller Elemente, Kräfte und Beziehungen seines Wesens und Lebens in der Erkenntniss, im Gefühl und Wollen. Die ganze Geschichte der Menschheit wurde dadurch ihrem Inhalt und Gange nach bedingt und bestimmt. Das Bewusstseyn jener ausserzeitlichen Offenbarung wurde zwar verdunkelt und getrübt und es traten nun Verkehrungen und Verirrungen mancherlei Art in das innere und äussere Leben der Menschheit ein. Aber, weil der Geist der Menschheit durch jene ausserzeitliche Offenbarung auf unvertilgbare Weise Gott verbunden ist; so leuchteten doch durch alle jene Verkehrungen und Verirrungen die Strahlen jener Offenbarung bald stärker, bald schwächer, bald mehr, bald weniger getheilt und getrübt hindurch; und so entsteht wie auf dem Gebiete des Lebens ein Ge-

gensatz und Kampf zwischen dem Guten und Bösen, so auf dem Gebiete der Erkenntniss ein Gegensatz und Kampf zwischen Wahrheit und Irrthum in verschiedener Art und in verschiedenem Maasse. Da nach unserer Ansicht die Wahrheit das Ewige und Unzerstörbare, der Irrthum das Zeitliche und Veränderliche und Wandelbare ist; so können wir jenen Kampf noch treffender bezeichnen, als ein Ringen der Wahrheit mit dem Irrthum, freilich unter verschiedenen Verhältnissen und Gestalten. Dieses Ringen der ewigen Wahrheit mit den immer wechselnden Gestalten des Irrthums ist zunächst in den Religionen, der Geschichte und dem Inhalt derselben dargestellt und ausgedrückt. Nun unterscheidet sich freilich die Philosophie von der Religion durch das freie Denken, durch die Freiheit des Gedankens. Aber auch von der Philosophie wird nicht gesagt werden können, dass sie der reine Gedanke der Wahrheit sey, sondern in den verschiedenen Systemen der Philosophie und in der Geschichte derselben wird ein ähnlicher Kampf der Wahrheit mit wechselnden Gestalten des Irrthums wahrzunehmen seyn; und die Systeme werden sich zuletzt wesentlich dadurch von einander unterscheiden, dass sich in ihnen in verschiedenem Maasse und in verschiedener Art die Wahrheit einerseits von dem Irrthum rein und frei, andererseits durch den Irrthum entstellt und beschränkt geoffenbaret und dargestellt hat. Andere sehen unseren Gegenstand in anderer Beleuchtung. Wie sie keine Sünde und kein Böses als Gegensatz des Guten und der Tugend anerkennen, so auch keinen Irrthum als Gegensatz der Wahrheit. Wie sie in dem, was man Sünde und Böses nennt, nur verschiedene

Formen und Stufen des Guten erkennen wollen, so auch in dem, was man Irrthum nennt, nur verschiedene Stufen und Gestalten der Wahrheit. Die ganze Geschichte der Philosophie ist ihnen demnach eine Entwicklung der Wahrheit ohne einen andern Gegensatz, als der innerhalb des Gebietes der Wahrheit selbst liegt. Nun ist es zwar allerdings richtig, dass die verschiedenen philosophischen Theorien und Systeme verschiedene Entwicklungs-Stufen und Formen der Wahrheit darstellen können; denn die Wahrheit hat auch als solche eine zeitliche Geschichte, in der sie sich entwickelt; aber damit ist nicht gesagt, dass an ihnen nicht auch Irrthum ist; und sofern sie diesen an sich haben, bilden sie einen Gegensatz gegen die Wahrheit, welcher ausserhalb des Gebiets von dieser liegt [10]). Diese Ansicht ist übrigens noch eher zu ertragen, als eine andere, die sich auch hie und da an den Tag gelegt hat, wornach, wie die Geschichte überhaupt, so insbesondere die Geschichte der Philosophie ein fortlaufender Fluss des absoluten (!) Werdens ist, ohne irgend etwas Wesentliches und Substantielles zu ihrem Anfang und Inhalt zu haben. Nach der andern (hier angenommenen) Ansicht sind auch die mit Irrthum behafteten Theorieen und Systeme anzusehen, als aus dem Trieb und Drang des Geistes nach Wahrheit hervorgegangen; und man wird demnach von der Geschichte der Philosophie sagen können, sie sei der Kampf, das Ringen des denkenden Geistes nach Wahrheit mit und unter immer wechselnden Gestalten des Irrthums, womit Beides, ihr wesentlicher, substantieller Inhalt und ihre wechselnden Accidenzien, bezeichnet ist. Dieses Ringen stellt die Geschichte der Philosophie dar,

wie es in den Lehren einzelner ausgezeichneter Individuen zur Erscheinung kommt. Die Individuen sind die Organe des im Irrthum und durch den Irrthum nach Wahrheit ringenden Geistes der Menschheit, und ihre Lehren die besonderen endlichen Gestalten der mehr oder weniger im Irrthum verhüllten Wahrheit. Wenn es richtig ist, dass in der Geschichte der Philosophie eine ewige, in einer ausserzeitlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit ruhende Wahrheit mit zeitlichen und wechselnden Irrthümern ringt, so wird man sich freilich der Ueberzeugung hingeben dürfen, dass die Geschichte der Philosophie im Ganzen ein Fortschreiten von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen seye und mit dem Siege der reinen Wahrheit endigen werde. Drängt sich aber auch hier wieder die Frage auf: durch welche Vermittlungen dieses geschehe? so kann darauf nach unserer Ueberzeugung nur die Geschichte selbst eine bestimmte Antwort geben. Allerdings lassen sich zum Voraus allgemeine Differenzen und Gegensätze bezeichnen, in welchen die Philosophie sich darstellen kann. Solche sind schon S. 14 dieser Abhandlung angegeben worden; wir gingen dabei von einer Voraussetzung aus, mit welcher wir uns S. 21 u. ff. näher beschäftigten. Von derselben Voraussetzung aus lassen sich noch andere Differenzen und Gegensätze finden. Eine Folge von der Auflöslichkeit und der wirklichen Auflösung der Einheit des geistigen Lebens muss auch die seyn, dass die Grundthätigkeiten des Geistes nicht in dem richtigen Maasse, in der rechten Harmonie zusammenwirken und in dieser Weise die Wissenschaft produciren. So kam es, dass in dem einen Systeme das

Erkenntnissvermögen (das intellectuelle Element), in dem anderen Gefühl und Gemüth (das ästhetische Element), in einem andern der Wille (das ethische Element) die Haupt-Rolle spielen. In jeder dieser drei verschiedenen Arten giebt es dann auch wieder verschiedene Stufen. Denn, wo z. B. das Erkenntnissvermögen als bildende Kraft überwiegend thätig ist, wirkt es bald als sinnliches Wahrnehmungsvermögen, bald als Verstand (Denken), bald als Vernunft; oder, wo der Wille, das ethische Element, vorherrschend ist, wirkt es bald in der Gestalt des sinnlichen Eudämonismus, bald in der des verständigen Egoismus, bald in der des Vernunft-Idealismus. Ein anderer Unterschied ergiebt sich, je nachdem der Geist mehr auf sich reflectirt und in dieser Reflexion sich bewegt, oder mehr in dem Objecte lebt, sey dieses Object die Natur oder die Menschheit oder Gott.

Also, wie gesagt, solche Differenzen und Gegensätze lassen sich allerdings, nachdem jene Voraussetzung einmal gemacht ist, auch ohne die Geschichte zu hören, bezeichnen. Aber auf die Frage: wie diese Differenzen und Gegensätze in der zeitlichen Geschichte auf einander und aus einander folgen, durch welche Vermitteiungen die Geschichte der Philosophie überhaupt in der Zeit fortschreite? kann nur die Geschichte selbst bestimmte Antwort geben, um so gewisser, weil die Geschichte der Philosophie nichts weniger als eine einfache Erscheinung, sondern vielmehr Element und Organ eines Ganzen und ebendaher das Resultat von dem Zusammenwirken vieler und verschiedener Potenzen, wie auch wieder mitbestimmende Potenz des Ganzen ist. Damit hängt zusammen, dass der Fortgang

von einer Gestaltung der Philosophie zur anderen nicht immer auf dieselbe Weise und nach demselben Gesetze vermittelt wird, was wiederum einzig und allein aus dem Zeugnisse der Geschichte zu entnehmen ist. Man erinnere sich im Allgemeinen nur an Folgendes: Die zeitliche Gestaltung der Philosophie ist unläugbar auch durch die Particularität der Volksgeister bedingt, im weiteren und engeren Sinne. Der Unterschied zwischen orientalischer und occidentalischer Philosophie ist anerkannt, wie er unverkennbar ist. Der griechischen Philosophie ist die Eigenthümlichkeit des griechischen Volksgeistes deutlich genug eingeprägt, und dieses Gepräge bildete sich auf ganz verschiedene Weise in dem Uebergange der griechischen Philosophie in die römische und in die alexandrinische um. Je freier sich die besonderen Volksgeister nach ihrer Eigenthümlichkeit entwickeln können und je entschiedener sie sich in dieser wirklich ausbilden, um so klarer und fester drücken sie sich auch in einer entsprechenden Gestalt und Richtung der Philosophie aus. Auf eine sehr merkwürdige und interessante Weise bestätiget sich diess in der Geschichte der Philosophie seit der sogenannten Restauration der Wissenschaften und noch mehr seit der Reformation. Die (beziehungsweise) beschränkte Einförmigkeit des Mittelalters entfaltet sich in verschiedene Formen der Philosophie, sobald (in Folge anderer Ereignisse) die besonderen Volksgeister sich in ihrer Eigenthümlichkeit erfassen und ausbilden können; denn wer vermag von da an die besonderen Charaktere der englischen, französischen, deutschen Philosophie zu misskennen? Darnach kann auch der Einfluss der Religion

und der religiösen Entwicklung der Völker auf die Gestaltung und Geschichte der Philosophie nicht unerwartet seyn; und dieser Einfluss ist so gross, dass er sich selbst innerhalb eines und desselben Volkes darlegt und behauptet. Ja selbst an solchen Ereignissen, die für die Entwicklung des Geistes und insbesondere des denkenden Geistes rein äusserlich zu seyn scheinen, geht die Geschichte der Philosophie, als an wesentlich vermittelnden Gliedern, fort. Wie wichtig sind für dieselbe z. B. die Eroberungen der Araber geworden? und früher die Verfolgungen der Christen, oder auch einzelner christlicher Secten innerhalb der christlichen Kirche selbst? die Völkerwanderung u. s. w.? Diess Alles ist offenbar einzig und allein aus der wirklichen Geschichte selbst zu lernen. Sogar wenn man in der Geschichte der Philosophie selbst an und für sich einen Entwicklungs-Knoten gefunden hat, lässt sich von demselben aus nicht immer mit Gewissheit bestimmen, in welcher Art und Richtung die Entwicklung fortgehen werde. Denn das einemal bewegt sie sich nach dem Gesetze der Identität und Einstimmung, das anderemal nach dem des Widerspruches und Gegensatzes; aus dem Locke'schen Empirismus haben sich ganz verschiedene und von einander abweichende philosophische Theorieen und Systeme herausgebildet; und ganz unerwartet spielen oft verschiedene geschichtliche Momente in einander und mit einander; Condillac machte nur durch die Annahme der Lehre des Malebranche von den Folgen des Sündenfalles es sich möglich, aus dem Locke'schen Empirismus den Sensualismus zu entwickeln. Diess sind Urtheile, die sich dem Kenner der Geschichte der Philosophie

aufdrängen und daher auch nur von demjenigen bestritten oder verworfen werden können, der lieber in seinem subjectiven Vorstellen, als in der Wirklichkeit lebt. Will man sagen, es sei dieses Alles bis ins Besondere und Einzelne Veranstaltung einer höheren Nothwendigkeit, welcher, wie die Personen, so auch die Sachen nur als Organ und Mittel dienen; so wird dieses gerne und willig zugegeben; will man noch bestimmter diese höhere Nothwendigkeit Geist nennen, so wird der Vernünftige auch dagegen nichts einwenden können und wollen. Dagegen würde aber der Vernünftige darin nur eine einseitige Ansicht erkennen, wenn man behaupten wollte, der Zweck und das Ziel dieses Geistes sey kein anderes und höheres, als in der Philosophie sich zum denkenden Bewusstseyn zu bringen; denn die Philosophie und ihre Geschichte ist nur ein Element von dem geistigen Leben der Menschheit und seiner Geschichte. In dieser Wahrheit ist die andere von selbst enthalten, dass die Philosophie zu den anderen Elementen dieser Einheit oder dieses Ganzen, und zu der Einheit selbst im Verhältniss der Wechselwirkung steht. So unwahr es daher ist, dass die Philosophie für sich das jene Einheit Bewegende und Beherrschende sey, von welchem immer und überall der ganze Impuls des Fortschreitens ausgehe; ebenso unwahr ist es, dass die Philosophie erst eintritt, nachdem der Geist sich nach Aussen hin realisirt hat. Wer sagt: Zuvorgethan und nachbedacht ist die Maxime des Weltgeistes, den darf und soll man an das alte deutsche Sprichwort erinnern: Zuvorgethan und nachbedacht, hat Manchem schon viel Leid gebracht. Wir nehmen davon Veranlassung, einige in der

3 *

neuesten Zeit gefällte Urtheile über den Begriff und die Aufgabe der Philosophie anzuführen und der Kritik zu unterwerfen.

Man hat also an die Geschichte der Philosophie die Anforderung gemacht, dass sie wissenschaftlich seyn und die innere Einheit haben soll. Versteht man darunter dieses, dass sie ihre Materialien so ordnen und verbinden soll, wie es dem innern Zusammenhang und den innern Verhältnissen derselben angemessen ist; so macht man jene Anforderung mit Recht, ebenso ist es allerdings die Aufgabe, es solle Alles auf den Geist der Menschheit als das Eine Princip der Philosophie bezogen werden. Aber die Geschichte der Philosophie selbst als solche kann keine abgeschlossene Einheit seyn, schon darum nicht, weil ihr Gegenstand noch nicht fertig, sondern immer noch in der Entwicklung und Fortbildung begriffen ist. Ebenso unhaltbar ist die Vorschrift, dass man von den verschiedenen philosophischen Systemen jedes nicht nur als eine für sich bestehende Einzelnheit, sondern auch in seinem Verhältniss zum Gesammt-Organismus der allgemeinen rationalen Weltansicht, wovon es als besondere Theilvorstellung einen integrirenden Theil ausmacht, gehörig auffassen soll. Allerdings soll man ein philosophisches System schlechthin nicht als eine für sich bestehende Einzelnheit betrachten, sondern als Glied und Moment in der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung der Philosophie aufzufassen suchen. Allein es sind zwei ganz verschiedene Beziehungen: integrirender Theil von dem Organismus der allgemeinen rationalen Weltansicht seyn, und: nothwendiges Glied in der geschichtlichen Entwick-

lung der Philosophie seyn. Es giebt Systeme (in gewissem Maasse gilt es von allen), die man nicht als integrirende Theile in dem allgemeinen Organismus der rationalen Weltansicht aufnehmen kann, ohne denselben ihre Einseitigkeit zu nehmen, d. h. ihr eigenthümliches Wesen, womit sie aber gerade einerseits Ursache und Bedingung, andererseits Wirkung und Bedingtes, mit Einem Worte, Glied von der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie geworden sind, und der Geschichte der Philosophie angehören.

Hegel spricht seine Ansicht von der Geschichte der Philosophie in Folgendem aus: „Die Geschichte der Philosophie ist das Werk des Einen, und zwar lebendigen Geistes, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewusstseyn zu bringen, und indem diess so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben, und eine höhere Stufe in sich zu seyn, der sich auf dieselbe Weise im Denken entwickelt, wie im Seyn, so jedoch, dass die Entwicklung im Denken, in der selbstbewussten Vernunft immer durch die Entwicklung im Seyn bedingt ist. Damit hängen dann die Behauptungen aufs innigste zusammen: die Philosophie sey der der Gedanke der Welt, soweit sie fertig geworden ist, ihren Bildungsprocess vollendet und sich fertig gemacht hat; jedes philosophische System, sofern es ein solches ist, begreife die Principien, Formen und Stufen der Vergangenheit in sich, und noch eine höhere Stufe mehr; in der Philosophie könne nichts Anderes vorkommen, als was in der Gescichte der Philosophie vorkommt und umgekehrt; nur auf andere Weise komme es in der einen und in der an-

deren vor, in der Geschichte als blosse Aufeinanderfolge, in der Philosophie als nothwendige Entwicklungs-Stufe.

Den ersten Satz ergriffen die Schüler um so gieriger, je mehr sie dabei, um populär zu reden, den Mund recht voll nehmen konnten; Gedanke der Welt! soweit sie sich fertig gemacht hat! Es giebt kein geringes Selbstgefühl, zu wissen, dass man den Gedanken der Welt besitzt, soweit sie sich fertig gemacht hat! Umsonst war und ist zum Theil noch (bei einigen Individuen) die Erinnerung, sie sollten sich doch besinnen, was mit den Worten: Welt, Gedanke der Welt, soweit sie sich fertig gemacht hat, bezeichnet sey; sie nahmen die Zurechtweisung um so weniger an und konnten sie um so weniger annehmen, weil sie sich einmal in den Kopf gesetzt hatten, sie besitzen in ihrer objectiven Logik das Gesetz und Schema, wornach die Wirklichkeit ihren Bildungsprocess macht. Vielleicht ist es auch vergeblich, diese Phantasten auf dasjenige zu verweisen, was der Meister selbst mit zu vorsichtiger Besonnenheit in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie gesagt hat. Er spricht dort (Werke XIII. S. 68) von der Philosophie „als dem Gedanken ihrer Zeit," und führt diess dann so aus: „Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, dass überhaupt philosophirt wird, sondern in einem Volke ist es eine bestimmte Philosophie, die sich aufthut, und diese Bestimmtheit des Standpunkts des Gedankens ist dieselbe Bestimmtheit, welche alle andern geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt, im innigsten Zusammenhange mit ihnen ist, und ihre Grundlage ausmacht. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie also

ist gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligen Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äusserlichen Verhältnissen überhaupt, mit dem Untergange der Staaten, in denen diess bestimmte Princip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Princip seine Erzeugung und Entwicklung findet." Hier ist jene volltönende Rede sehr herabgestimmt, so weit, dass neben der Philosophie sogar die Bequemlichkeiten des geselligen Lebens einer Erwähnung werth geachtet wurden. Sehen wir von diesen Einzelnheiten ab, so ist der wesentliche Unterschied der, dass jetzt nichts mehr von der Philosophie, als dem Gedanken der Welt, so weit sie ihren Bildungsprocess vollendet und sich fertig gemacht hat, die Rede ist, sondern von der Philosophie als dem Gedanken ihrer Zeit; und zwar nicht der Zeit überhaupt, sondern in einem bestimmten Volke. Dieser Standpunkt scheint uns nun aber, sofern er der allgemeine seyn soll, wieder zu niedrig genommen zu seyn. Allerdings ist es wahr (wie schon oben S. 33 behauptet wurde), dass die zeitliche Gestaltung der Philosophie auch durch die Particularität der Volksgeister bedingt und bestimmt wird. Aber das Verhältniss ist damit noch nicht vollständig bezeichnet, schon darum nicht, weil innerhalb desselben Volkes selbst, wie das geistige Leben überhaupt, so auch die Philosophie Gegensätze haben

kann, und eben in diesen Gegensätzen besteht und vermittelst derselben sich fortbewegt; so dass man also nicht sagen kann, in einem Volke sey es eine bestimmte Philosophie, die sich aufthut, und diese Bestimmtheit des Standpunkts des Gedankens sey dieselbe Bestimmtheit, welche alle anderen geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt. Wollte man das Gewicht dieser Bemerkung damit schwächen, dass man entgegenhielte, es sey nur von der bestimmten Philosophie die Rede, welche die herrschende sey, diese komme auch allein in Betracht in der Geschichte der Philosophie, die anderen, die nur einen secundären Rang einnehmen und in engern Kreisen sich geltend zu machen vermögen, könne und solle man als gleichgültige Erscheinungen übersehen und übergehen; so würde diess nichts anderes beweisen, als Mangel entweder an Einsicht in den Beruf des Geschichtschreibers, oder an Kunst, diesem Berufe in der wirklichen Ausführung zu entsprechen.

Die Wahrheit, auf welche sowohl jene volltönende, als jene bescheidene Rede zurückzuführen ist, liegt darin, dass die philosophischen Systeme und ihre Entwicklung nicht von der allgemeinen Geschichte der Menschheit, und von der die Menschen umgebenden, ihnen gegenwärtigen Natur isolirt, sondern als wesentliche Elemente sowohl in activer, als in passiver Beziehung in diese allgemeinen Verhältnisse gleichsam verwoben sind. So unwahr es ist, dass die Philosophie der Gedanke der Welt, soweit sie sich fertig gemacht hat, ist, eben so unwahr ist es, dass sie nur durch die bestimmte Gestalt der Völker bestimmt wird.

Es giebt in der Geschichte des geistigen Lebens der Menschheit Momente, die keinem besonderen Volke angehören, was sich wohl am deutlichsten in der Erscheinung zeigt, dass in eben diesem Momente die Form desjenigen besonderen Volkes, welches das bloss äusserliche Werkzeug ist, zerbrochen wird, Momente, wo der freie Genius der Menschheit eine neue Schöpfung und eine neue Zeit beginnt, womit aber freilich nicht ausgeschlossen ist, dass die diese neue Schöpfung hervorbringende Idee sofort auch in die besonderen Volksgeister eingeht, und, je nach der Bestimmtheit dieser, bestimmte Gestalten annimmt.

Was den andern Satz Hegel's betrifft: jedes philosophische System, sofern es ein solches ist, begreife die Principien, Formen und Stufen der Vergangenheit in sich und noch eine Stufe mehr, so ist er in der Allgemeinheit, in welcher er ausgesprochen ist, auch unrichtig. Wohl giebt es philosophische Systeme, in welchen die Principien, Formen und Stufen der Vergangenheit auf wahrhaft wissenschaftliche Weise zur höheren wissenschaftlichen Einheit verknüpft und eben damit von ihrer Einseitigkeit befreit werden; aber eben so gewiss giebt es auch solche, die sich in der von anderen überlieferten Einseitigkeit erhalten, fortpflanzen und entwickeln; ein auffallendes Beispiel giebt die Geschichte der französischen Philosophie im 18. Jahrhundert, besonders das letzte Glied derselben, der materialistische Naturalismus. In keinem Falle ist es wahr, dass dasselbe, was in der Geschichte der Philosophie vorkommt, auch in der Philosophie vorkommen müsse, nur auf andere Weise. Denn die Philo-

sophie, wenn sie eine höhere Stufe erreicht hat, muss Manches liegen lassen, Manches von sich ausschliessen, was in der vorangegangenen Entwicklung derselben liegt. Immerhin kann man behaupten, dass die Philosophie die gegenwärtige Stufe nicht erreicht haben würde, wenn sie nicht die früheren Momente durchlebt hätte; aber daraus folgt nicht, dass sie dieselbe nun in diese gegenwärtige Gestalt aufnehmen solle. Es folgt diess um so weniger, weil auch Irrthümer die Mittelglieder waren, wodurch sie auf die gegenwärtige Stufe getrieben wurde. Man wird also nicht behaupten wollen, dass jedes System diejenigen Stufen durchlaufen solle, welche die Philosophie in der Vergangenheit durchgelebt hat. Es würde diess an den pädagogischen Aberwitz einer gewissen Zeit erinnern, dass der Mensch, um christlich-religiös gebildet zu werden, zuerst als Heide und dann als Jude erzogen werden müsse, weil dem Christenthum das Heidenthum und Judenthum vorangegangen sey. Hegel knüpfte an jenen allgemeinen Satz von dem Verhältnisse eines philosophischen Systemes zu den vorangegangenen noch den besonderen: „Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophieen, und muss daher die Principien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und concreteste" (Encyclopädie, 2. Ausg., S. 20). In seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Bd. 1. S. 56) äussert er sich so: „Das Andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, dass man sich nicht hüten muss, diess, was in der Natur der Sache ist, zu sagen, dass die Idee, wie sie in der neuesten Philosophie gefasst und dargestellt

ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist." Ueber die Veranlassung und Absicht dieses besonderen Urtheils erklärt sich Hegel aufrichtig und deutlich in dem Zusatze: „Diese Erinnerung mache ich desswegen, weil neue, neueste, allerneueste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. — Eine Bedeutung zu gewinnen scheinende Philosophie heissen sie eine Modephilosophie." Das Urtheil über jenen besonderen Satz ist ein ähnliches, wie es oben über den allgemeinen ausgesprochen wurde. Wohl mag das neueste philosophische System aus dem Bestreben hervorgegangen seyn, die Principien, Formen und Stufen der Vergangenheit in sich zu vereinigen, es kann aber auch nur die Fortsetzung, Ausbildung oder gar Vollendung irgend einer vorangegangenen einseitigen philosophischen Richtung seyn; ja wenn es auch wirklich aus jenem Streben hervorgegangen ist, kann es doch selbst wieder eine Einseitigkeit und einen Widerspruch in sich tragen, wodurch es der Ausgangspunkt einer Reihe neuer Gestaltungen wird, die wieder entweder in die Spitze eines einseitigen Extremes auslaufen oder zur wahren philosophischen Einheit sich vollenden. Ein auffallendes, höchst lehrreiches Beispiel giebt die Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Unläugbar ist die Kant'sche Philosophie aus dem Streben hervorgegangen, die in der deutschen, französischen und englischen Philosophie vorhandenen Gegensätze des Skepticismus und des Dogmatismus und innerhalb des letztern selbst die des Rationalismus und Empirismus in einer wissenschaftlichen Einheit zu verknüpfen. Aber dieser Unionsversuch war von der Art, dass er selbst einen unaufgelösten Widerspruch in

sich trug, wodurch eine Reihe neuer Entwicklungen bedingt war und erregt wurde.

Die Fichte'sche Wissenschafts-Lehre glaubte von jenem Widerspruch die Philosophie zu befreien, indem sie das eine Glied desselben als ein selbstständiges vernichtete. Allein damit war nur das Extrem der Einseitigkeit hervorgerufen und die Rückkehr zur verständigen und vernünftigen Einheit um so nothwendiger geworden. Diese Rückkehr ist in der Schelling'schen Philosophie bezeichnet, aber nicht in der Hegel'schen; denn diese erhält und befestiget den alten Irrthum nur in einer anderen Gestalt. Daher, wie sie sich fälschlich rühmt, die vorangegangene Reihe philosophischer Systeme abzuschliessen, indem sie dieselben in wissenschaftlicher Einheit verknüpfe, so treten bereits Andere auf, die das Bedürfniss einer anderen, von einem anderen Anfang ansgehenden und durch andere Vermittlung nach einem anderen Ziele strebenden Gestaltung der Philosophie aussprechen und zu befriedigen suchen. Man wird auch hier wiederum an die eben so gesinnungslose als falsche Vorstellung erinnert, wornach jede zeitliche Entwicklungs-Form der Philosophie ebendarum wahr, und die neueste die vollkommenste sey, und es somit nicht erlaubt seyn soll, ein philosophisches System, welches in der Reihe der zeitlichen Entwicklungen liegt, als einen Irrthum zu bezeichnen, vielmehr die Anerkennung jeder solchen zeitlichen Entwicklungs-Form das Fortschreiten mit der Wissenschaft sey. Wenn die Jugend, welche die Wissenschaft zunächst nur in der ihr gegenwärtigen Gestaltung kennen lernt, die Substanz aber und den Kern der zeitlichen Geschichte sich

noch nicht zum Bewusstseyn bringen konnte und gebracht hat, solche Urtheile fällt, so mag man es derselben wohl nachsehen und verzeihen. Wenn aber Männer, welche die Geschichte übersehen, und, was darin ewig ist, herausgefunden haben sollten, dieselben Urtheile fällen, so beurkunden sie damit nichts Anderes, als einen beklagenswerthen Mangel ebensowohl an kernhafter Gesinnung als an tüchtiger und gründlicher Beurtheilungskraft. Derjenige wäre also z. B. in der Wissenschaft zurückgeblieben, welcher in Frankreich zu Ende des 18. Jahrhunderts dem materialistischen Naturalismus nicht huldigte?! [11]).

Was endlich den vierten oben angeführten Satz Hegel's betrifft, dass, was in der Geschichte der Philosophie in der Form von zufälliger Aufeinanderfolge und blosser Verschiedenheit der Principien erscheine, in der Philosophie als nothwendige Entwicklungs-Stufe, befreit von jener geschichtlichen Aeusserlichkeit, rein im Elemente des Denkens, als Zweig eines und desselben Ganzen vorkomme; so bedarf er auch noch einer weiteren Berichtigung, als in dem bisherigen schon enthalten ist.

Allerdings mögen die philosophischen Systeme, wie sie uns in der Geschichte dargeboten werden, auf den ersten Blick als bloss verschiedene, zufällige, nur äusserlich verbundene und zusammenhängende, nur in der Zeit auf einander folgende Formen erscheinen, in welchen der denkende Geist des Menschen sich als die Wahrheit suchend geoffenbart hat; indessen kann man bei dieser ersten, oberflächlichen Ansicht von der blossen Erscheinung nicht stehen bleiben. Schon äusserliche Merkzeichen bringen diess zum Bewusstseyn. Nicht selten bekennen ja die

Philosophen selbst, dass sie von dem Systeme dieses oder jenes gleichzeitigen oder früheren Anderen ausgegangen und dadurch angeregt worden sind, und zwar in doppelter Art, indem sie entweder dem Gedankengang desselben folgten, oder zum Widerspruch gegen dasselbe sich gereizt und aufgefordert fühlten. Auch wo solche bestimmte Geständnisse nicht vorhanden sind, ist es unverkennbar, dass das Nachdenken des einen Philosophen sich an die öffentlich gewordenen Gedanken des Anderen anschliesst, dieselben aufnimmt und entwickelt, oder aber sie widerlegt und in diesem Gegensatz und Widerstreit sich ein neues, eigenthümliches System der Philosophie bildet. Doch, diess sind nur äussere Merkzeichen. Die Sache an sich betrachtet, hat wohl auch diese Seite des geistigen Lebens gewisse Gesetze, wodurch die zeitliche Geschichte derselben bestimmt und geleitet wird. Will man sich genauere Rechenschaft geben, in welchem Zusammenhange die verschiedenen Formen und Stufen der Philosophie zu einander stehen, so wird man bald finden, dass es nicht ein einfacher und überall gleicher ist, so dass sich überall eine und dieselbe Formel anwenden liesse, um den Uebergang von der einen Form und Stufe zu der andern zu vermitteln. Der Zusammenhang ist vielmehr 1) ein direkter; und dieser stellt sich selbst wieder in zwei Formen heraus; a) das eine System verhält sich zum anderen so, dass es die weiter zurückgehende, tiefere, gründlichere Untersuchung von demjenigen ist, was sich das andere zum Fundamente gemacht hat. Die Folge davon ist entweder tiefere Begründung, oder Aufdeckung der Grundlosigkeit. Das erstere Verhältniss findet

z. B. zwischen der Fichte'schen Wissenschafts-Lehre und der Kant'schen (sogenannten) Kritik der reinen Vernunft statt; das andere zwischen dem Skepticismus des David Hume und dem Empirismus des Johann Locke. b) Das eine System kann dann aber auch die weitere, consequentere und vielseitigere Entfaltung oder Entwicklung des anderen seyn; so verhält sich die Philosophie des Spinoza (in wichtigen Beziehungen) zu der des Cartesius, die des Condillac zu der des Locke. Diesem directen Zusammenhange steht 2) der indirecte gegenüber, indem das eine System die Richtung und Gestaltung des anderen als einseitig bezeichnet, dieser Einseitigkeit aber wieder nur eine andere entgegenzustellen weiss. Dieses Verhältniss kommt, wie leicht zu erachten ist, in den mannigfaltigsten und verschiedensten Formen vor. So stellte sich dem Locke'schen Empirismus der mystische Idealismus des Berkeley entgegen, der Wissenschafts-Lehre die Glaubens-Lehre des F. H. Jacobi. Endlich 3) kann der Zusammenhang auch beides zugleich seyn, sofern ein System verschiedene Formen und Richtungen, die, jede für sich, einseitig sind, zu vereinigen und zu versöhnen strebt; denn, wo dieser Zusammenhang statt findet, werden zwar jene Richtungen in ihrer Einseitigkeit für sich verworfen, aber als Elemente und besondere Momente Eines Ganzen anerkannt [12]). Wenn in dem Bisherigen die Macht der Intelligenz im engern Sinne, die Macht des Denkens in der Geschichte der Philosophie näher bezeichnet ist, als zu geschehen pflegt, so ist nun noch auf eine andere um so mehr hinzuweisen, als sie gerade bei dem jetzt herrschenden Geist des Philosophirens gänzlich übersehen wird, ich meine die sitt-

liche. Gehen wir zunächst von dem Individuum aus. Die Geschichte der Philosophie selbst belehrt uns, wenigstens durch sehr beachtungswerthe Winke, dass gerade in den bedeutendsten Systemen sich ebensowohl der moralische Charakter und die moralische Bildung, als der intellectuelle Charakter und die intellectuelle Bildung des Urhebers ausdrückt; und wenn es überhaupt wahr ist, dass der Mensch eben so gerne und eben so oft seine Urtheile über die Dinge seiner moralischen Gesinnung gemäss bildet und zurichtet, als diese Gesinnung nach seinen Urtheilen bestimmt; so wird sich dieses auch an den philosophischen Systemen bewähren. Der Grund, warum der Einzelne diese bestimmte Welt- und Lebens-Ansicht entweder sich selbst bildet oder von Andern annimmt, wird nicht selten in seiner zuvor schon vorhandenen sittlichen Stimmung und Gesinnung zu suchen seyn. Es giebt diess dem Historiker im Einzelnen zu manchen interessanten Untersuchungen und Betrachtungen Veranlassung; denn er findet darin die Aufforderung, auch den sittlichen Charakter, die Lebens-Verhältnisse und Schicksale des Einzelnen und zwar bestimmt nach ihrem Zusammenhang mit der Bildung jenes Charakters mit in Rechnung zu nehmen, als Momente, welche auf die Gestaltung der wissenschaftlichen Lehre Einfluss haben. Ein überaus interessantes und lehrreiches Beispiel liegt in der Wendung, welche die Philosophie des J. G. Fichte genommen hat, worüber seine Briefe Aufschluss geben. Fassen wir dann die Sache im Allgemeinen auf, so eröffnet sich eine Ansicht, die, wie schon gesagt, fast gänzlich übersehen wird. Von der einen Seite ist die Geschichte der Philosophie

allerdings eine Entwicklung, die nach bestimmten logischen Gesetzen und Verhältnissen verläuft, aber auf der anderen Seite hat in derselben auch die sittliche Freiheit ihr Recht und macht dieses wirklich geltend. Gewisse Erscheinungen, bedeutende Wendungen und Uebergänge in der Geschichte der Philosophie lassen sich nur aus dieser Macht erklären. So z. B. dass in Frankreich der Rationalismus und Idealismus des Cartesius und des Malebranche von dem Empirismus des Locke verdrängt und dieser sofort zum Sensualismus und Naturalismus ausgebildet wurde, dass in Griechenland die Sophistik sich erhob, sind Erscheinungen, die zum Mindesten eben so wohl dem Gebiete der Sittlichkeit angehören, als dem der intelligenten Thätigkeit. Nicht minder ist die Herrschaft des einen philosophischen Systems neben anderen und über andere oft vielmehr der Ausdruck und das Zeugniss von der moralischen Stimmung und Gesinnung der Zeit, als von ihrer intellectuellen Bildung, woran die Gegenwart nur zu lebhaft erinnert. Darum kann und sollte auch der Einzelne, indem er einem bestimmten Systeme beipflichtet, sich nicht bloss als Organ des Denkens betrachten, sondern den Antheil erforschen und zum Bewusstseyn bringen, den seine persönliche Sittlichkeit an jenem Beifalle hat. Nur auf diese Weise wird die Sache in dasjenige Gebiet versetzt, dem sie in Wahrheit angehört. Nicht im strengen logischen Sinne, wie es jetzt so gerne dargestellt wird, ist die Philosophie eine Entwicklung des Geistes, sondern es hat die in der Freiheit wurzelnde Sittlichkeit auch ihr Recht und ihren Antheil; und wie es von der grössten Wichtigkeit ist, in der Geschichte der Menschheit über-

4

haupt hierauf zu merken, so gilt dasselbe insbesondere von der Geschichte der Philosophie, die ja ein wesentliches Element und Glied dieser allgemeinen Geschichte ist und nur so auf die wahre Weise begriffen wird. Darum ist es auch, um auf das Hegel'sche Urtheil zurückzukommen, von dem wir ausgegangen sind, wieder eine Einseitigkeit, wenn man behauptet, dass die Philosophie keine andere Bedeutung habe, als das, was ist (die seyende Vernunft) zum Bewusstseyn zu bringen, im Begriffe und in der Wissenschaft darzustellen; dass es eben so thöricht sey, zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, jedes sey ein Sohn seiner Zeit; zum Belehren, wie die Welt seyn soll, komme die Philosophie ohnehin immer zu spät. Vorerst ist zu bemerken, dass Hegel's Aeusserungen mit sich selbst nicht recht übereinstimmen. Denn, wenn die denkende Natur des Geistes es ist, das, was er ist, zu seinem Bewusstseyn zu bringen, und indem diess so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu seyn; so kann es (wie es scheint) nicht thöricht seyn, zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, ein Individuum überschreite seine Zeit; sondern man wird vielmehr behaupten müssen, dasjenige philosophische System, welches eine Zeit in Gedanken erfasse oder erfasst habe (und diess soll von jedem philosophischen System gelten), sey eben damit über seine Zeit erhoben, stehe auf einer höheren Stufe, und das Individuum, welchem jenes System angehöre, habe seine Zeit übersprungen. Indessen sind die Ausdrücke

freilich von der Art, dass sie sich auf mancherlei Weise denken und erklären lassen. Soviel ist in jedem Falle gewiss, dass derjenige, welcher Etwas begriffen hat, eben in und mit diesem Begreifen über dem Etwas steht, eine höhere Stufe einnimmt, wie diess unter Andern schon Spinoza sehr deutlich und bestimmt anerkannt hat. Aber es entsteht dann sogleich die Frage: ob dieses Begreifen keinen andern Inhalt habe, als dieses Etwas, und schon als solches die höhere Stufe sey, oder ob ein solches Begreifen eben damit an einer Bestimmung oder an Bestimmungen reicher geworden sey, die in dem Etwas nicht, oder wenigstens noch nicht (actu, explicite) enthalten sind. Angewendet auf unseren besonderen Fall wird die Sache noch klarer und verständlicher werden: Die Geschichte der Welt, oder, wie wir lieber sagen, die Geschichte der Menschheit ist die zeitliche Entwicklung Einer Idee durch verschiedene Stufen und Momente hindurch; die gegenwärtige Zeit stellt je eine solche Stufe und einen solchen Moment dar, also die Idee, wie sie nach einer ihrer Bestimmungen entwickelt, aber auch, wie sie nach einer andern ihrer Bestimmungen noch nicht entwickelt ist. In der Philosophie einer Zeit kommt je eine solche Stufe und ein solcher Moment, nachdem sie wirklich und fertig geworden sind, zum Bewusstseyn; der Philosoph begreift sie in Gedanken. Hat nun dieses Begreifen keinen anderen Inhalt, als diejenigen Bestimmungen der Idee, welche in der gegenwärtigen Zeit, auf der gegenwärtigen Stufe und in dem gegenwärtigen Momente wirklich und fertig geworden sind, oder geht eben in dem Begreifen des Gegenwärtigen, des Hier und Jetzt wirklich und fertig

Gewordenen, auch zugleich das Bewusstseyn oder wenigstens die Ahnung eines Künftigen auf, dessen, was die Idee in ihrer zeitlichen Entwicklung werden wird, der kommenden Stufe und des kommenden Momentes dieser zeitlichen Entwicklung? Wenn das Begreifen auch keinen anderen Inhalt hat, als die wirklich und fertig gewordenen Bestimmungen der Idee; so ist eben in diesem Begreifen, als solchem, in Vergleich mit dem Nichtbegreifen, eine höhere Stufe erreicht, und der Philosoph, der seine Zeit begreift, steht als Begreifender höher, als derjenige, der sie nicht begreift. Aber (und damit kommen wir auf den Hauptpunkt, um welchen es sich hier handelt) von diesem Begreifen aus wird doch keine weitere Entwicklung und Fortbewegung der Idee möglich und wirklich seyn, wenn und sofern es gar keinen anderen Inhalt hat, als das in der Gegenwart wirklich und fertig Gewordene. Die Philosophie, wenn sie nur in diesem Sinne Begreifen der Zeit, der Gegenwart ist, hat nur ein einseitiges Verhältniss zur Geschichte der Menschheit; sie ist nur der Reflex der Vergangenheit und Gegenwart in dem denkenden Bewusstseyn; und wollte man ihr doch ein praktisches Moment geben, so wäre dieses wahrhaftig nur ein den Fortgang der Idee hemmendes. Der Philosoph, der mit diesem Begreifen an die Wirklichkeit gehen, in derselben und auf dieselbe wirken wollte, würde in derselben Etwas anwenden und geltend machen wollen, was sie schon zurückgelegt hat oder eben im Begriffe ist zu verlassen, um darüber hinauszugehen, eine höhere Stufe und einen höheren Moment der zeitlichen Entwicklung anzustreben und zu erreichen. Immer zu spät

käme die Philosophie mit ihren Belehrungen, was seyn soll („wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug"), was aber werden soll, davon hätte sie kein Bewusstseyn, nicht einmal eine Ahnung. Woraus folgen würde, dass (ganz im Gegensatz mit dem bekannten Platonischen Ausspruche) die Philosophen, als solche, schlechthin unfähig sind, an der Bildung, Leitung und Regierung des menschlichen Lebens Theil zu nehmen. Freilich soll es (wenn man gewissen Erläuterungen glauben darf) nicht immer so gewesen, sondern neuerdings erst so geworden seyn. So sagt z. B. Dr. K. L. Michelet (System der philosophischen Moral, S. 22 und 23): „Können wir nun aber für Zurechnung der Verbrechen den Gesetzgebern nicht mehr so nützlich seyn, als Aristoteles es sich versprach, so hat diess darin seinen Grund, dass jene in der That die tiefen und gründlichen Lehren der Philosophie benützt haben; und es dieser nun im Ganzen nicht mehr obliegt, neue Bestimmungen für die Gesetze zu geben, sondern nur die Vernünftigkeit der vorhandenen zu begreifen." Eben derselbe giebt auch über den hieher wohl gehörigen Satz: „Was wirklich ist, das ist vernünftig" (in seiner: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, Bd. II. S. 622) folgende fast komische Erläuterung: „Ueberhaupt ist der politische Zustand Europa's während der fünfzehn Jahre dieser Restauration (der Bourbonen in Frankreich) das Ideal, das Hegel im Allgemeinen, namentlich aber in seiner

Rechtsphilosophie, im Auge hatte. Die Juli-Revolution, obgleich er sie als eine heroische That bewunderte, sah er doch mit einem gewissen Misstrauen und Besorgniss geschehen, weil er, wie er wenige Tage vor seinem Tode schreibt, befürchtete, dass „die Grösse und Vielseitigkeit der Zeitinteressen die Theilnahme an der leidenschaftslosen Stille der nur denkenden Erkenntniss ersticken würden". Von jener früheren Zeit aber galt ihm der Satz seiner Phänomenologie und Rechtsphilosophie: „Was wirklich ist, das ist vernünftig", der so sehr missverstanden wurde, dass man sogar Servilismus darin erblickt hat." — Das heisse ich doch einmal philosophische Sätze interpretiren! Derselbe rühmt sich dann auch (ebendas. S. 623), er habe einem anderen eben so angefochtenen Satze der Rechtsphilosophie: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden; und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug" die ergänzende Behauptung hinzugefügt: „Die Eule der Minerva weicht dann aber auch wieder dem Hahnenschlage eines neu anbrechenden Tages," d. h., so wir es recht verstehen: Erst wenn eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, wenn der Tag des Lebens in Dämmerung zu versinken beginnt, kommt die Philosophie mit ihrem Denken und Begreifen hervor; sobald sich aber eine neue Gestalt zu bilden anfängt, ein neuer Tag für das Leben sich ankündiget, zieht sich die Philosophie scheu zurück, nun hat es mit ihrem Denken und Begreifen ein Ende, sie muss damit zuwarten, bis dieser neue Tag wieder in Däm-

merung versinkt. Wahrhaftig — klüger kann man jenen angefochtenen Satz nicht in Schutz nehmen, grössere Ehre kann man der Philosophie überhaupt, und der Hegel'schen insbesondere nicht anthun; diese hat also ihr Wesen so recht in der Dämmerung, kann das Licht des Tages nicht ertragen, nicht einmal die Morgenröthe, denn sie weicht schon dem Hahnenschlage eines neu-einbrechenden Tages; auch unserer Zeit ist damit ihr Urtheil gesprochen, da die Hegel'sche Philosophie wohl auf langes Leben hofft.

So verhält es sich, wenn das philosophische Begreifen der Zeit, oder die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit keinen anderen Inhalt hat, als diejenigen Bestimmungen der Idee, welche in der gegenwärtigen Zeit, auf der gegenwärtigen Stufe und in dem gegenwärtigen Momente wirklich und fertig geworden sind; wenn die höhere Stufe eben dieses Begreifen als solches seyn soll.

Indessen zeugt vorerst die Geschichte selbst gegen diese Ansicht viel zu laut, als dass der Kenner von jener dieser beipflichten könnte. Man erinnere sich nur an die Beispiele, die nicht selten sind, dass die Philosophie einen Gegensatz gegen die bestehenden Verfassungen und Zustände des Staates, der Religion, der Kirche bildete, diese umzugestalten strebte, und in diesem Streben auch in verschiedenem Grad und Maass glücklich war. Solche Beispiele kommen in der Geschichte der griechischen Philosophie, des Mittelalters und der neueren Zeit vor. Auf eine sehr merkwürdige Weise kündiget sich diese Wahrheit unter Anderem in dem Umstande an, dass bedeutende Epochen in der Geschichte der Staaten und der öffentlichen Religionen mit bedeutenden Epochen in der

Geschichte der Philosophie zusammentreffen und die eine der anderen bald vorangeht, bald nachfolgt, oder theils vorangeht, theils nachfolgt; denn die Elemente entwickeln sich in- und miteinander.

Die zwei merkwürdigsten Ereignisse der neuen Zeit, in welchen der Geist und die Tendenz derselben im Gegensatz gegen das Mittelalter am schärfsten und tiefsten bezeichnet ist, sind innerhalb Europa's ohne Zweifel die Reformation der Kirche und die französische Staatsumwälzung. Niemand wird behaupten, dass die Reformation nicht durch vorangegangene wissenschaftliche und insbesondere philosophische Bildung bedingt gewesen sey, wie sie hinwiederum auf den weiteren Entwicklungsgang, den die Philosophie nahm, mächtig influirte; die zwei Elemente entwickelten sich in der innigsten und tiefsten Wechselwirkung mit einander und es liegt auch wieder eine grosse Einseitigkeit und Beschränktheit darin, wenn man, wie Erdmann gethan hat, die Cartesianische Philosophie ausschliesslich in Beziehung zur Reformation setzt, als ob andere, wie z. B. die des Franz Baco, und die des Jacob Böhme, ausserhalb dieses gewaltigen Gährungs- und Entwicklungsprocesses lägen. Allerdings kommt ein solcher Process oft erst, wenn er verlaufen ist, zum klaren Bewusstseyn der Menschen, und es ist für den aufmerksamen Forscher der Geschichte eine sehr bedeutungsvolle Beobachtung, dass auf denjenigen Moment, wo eine gewaltige Idee mit ausserordentlicher Klarheit in die Geschichte der Menschheit hereinbricht, gewöhnlich zunächst eine — wir möchten sagen — chaotische Regung und Bewegung des geistigen Lebens folgt, die sich allmählig erst

ordnet und lichtet; aber der Geist lebt und wirkt in dem bewussten Gedanken einzelner Individuen und die Philosophie hat auch ihre Rolle in dem Drama des Lebens.

Eben so unverkennbar und unläugbar ist, dass zu den vorbereitenden und mitbestimmenden Ursachen der französischen Revolution auch die Philosophie gehörte, so sehr, dass in den unmittelbar vorangegangenen Gestalten derselben eben so wohl das Erhabene, als das Phantastische und Schauderhafte dieses politischen Ereignisses zu erkennen seyn möchte. Dabei ist merkwürdig, dass die von diesem Ereignisse unabhängige, aber fast gleichzeitige Umgestaltung der deutschen Philosophie durch Kant ein auffallendes Seitenstück zu jener Revolution bildet. Wie diese mit dem Umsturz alles Objectiven, Bestehenden in dem Staat und in der Kirche die persönliche Freiheit und die Vernunft des Menschen auf den Thron erhob und ihr die Entscheidung und Bestimmung aller menschlichen und göttlichen Dinge anheimgab, so setzte Kant und noch entschiedener Fichte die Subjectivität, das Ich, in den Mittelpunkt des ganzen menschlichen Gedanken-Systems, und machte dieses Ich zum Prinzip und Gesetzgeber der physischen und moralischen Weltordnung.

So widerlegt die Geschichte in augenscheinlichen Thatsachen den Satz, dass die Philosophie nichts mehr seyn soll, als der Gedanke, das begreifende Bewusstseyn ihrer Zeit, indem sie die Philosophie auch als ein bildendes und bewegendes Glied ihrer Zeit kennen lehrt. Die Widerlegung liegt dann aber auch in der Sache selbst. Man könnte, um vom bildlichen Ausdruck auszugehen, fragen: ob, wenn von der Philosophie gilt, was von dem

Individuum gesagt wird, dass es der Sohn seiner Zeit ist, diesem Sohn damit das Vermögen abgesprochen sey, auch zu zeugen und sich in einem Erzeugten fortzupflanzen? Ohne Bild: ob denn derjenige, der seine Zeit begriffen hat, unfähig sey, die kommende Zeit mit zu erzeugen, ob nicht auch er, und vorzugsweise er, eben als derjenige, der den Begriff, den Gedanken der Vergangenheit und Gegenwart hat, zu jener Thätigkeit fähig sey! Man mache sich doch klar, was jenes Begreifen voraussetzt und in sich schliesst! Ich habe mich schon anderwärts darüber erklärt: Die Geschichte der Menschheit ist Entwicklung der Vernunft, der Idee in einem unendlichen Reichthum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen; wer seine Zeit begreift, begreift sie als eine bestimmte Form von der Entwicklung der Vernunft, der Idee; er muss also ohne Zweifel beides haben, das Bewusstseyn der Idee, und das Bewusstseyn ihrer zeitlichen Entwicklung in verschiedenen Formen und Erscheinungen, insbesondere in der gegenwärtigen Form und Erscheinung. Warum sollten nun demjenigen, der einerseits das Bewusstseyn der Idee, andererseits die Anschauung wie der vorangegangenen Gestaltungen, so auch der gegenwärtigen Form derselben hat, nicht auch Ahnungen, ja Gedanken sich bilden können, was der Gegenwart in Vergleich mit der Idee und ihrer vorangegangenen Entwicklung mangle, und wie die Gegenwart von ihrem Zustande, von der in ihr wirklich gewordenen Gestaltung der Idee aus, einer höheren Stufe entgegengeführt werden könne? Warum endlich sollte ein solcher Gedanke nicht zu den die Gegenwart bewegenden und die Zukunft producirenden Kräften

gehören? So lehrt dasselbe, was die Geschichte bezeugt, auch der Begriff. Beide vereinigen sich leicht und willig in der Wahrheit, dass es nicht selten ein vernünftiger Gedanke ist, der, in die Geschichte der Menschheit geworfen, das Ferment eines Gährungs-Processes wird, dessen Ergebniss eine neue Form und Erscheinung der Idee ist. Sehr richtig sagt J. F. Stahl (Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, Bd. II. Abth. 1. S. 182 und ff.) insbesondere von der Rechtsphilosophie: „Die Philosophie des Rechts ist gleich der Rechtswissenschaft eine praktische Wissenschaft, das bringt ihr gemeinsamer Stoff mit sich, da das Recht durch das Handeln der Menschen gebildet wird, und für das Handeln der Menschen bestehen soll. Sie ist von ihrer praktischen Seite das Streben nach einem besseren Inhalt des Rechts. Es wurde Streit darüber geführt, ob die Aufgabe der Rechtsphilosophie nur die sey, das Bestehende zu begreifen ohne Einfluss auf seine Fortbildung, oder vielmehr die, es seiner Bestimmung gemäss zu gestalten. Behauptet man jenes, wie Hegel und seine Schule, so ist diess ein Verkennen des menschlichen Berufs und gerade des Berufs der Wissenschaft in der Gegenwart. Jetzt, wo alle Einrichtung und Bewegung von Bildung und Intelligenz ausgehen, wäre es eine sonderbare Vertheilung, wenn die Einen instinctmässig handeln, die Andern aber die Ursache ihres Handelns zu begreifen von der Vorsehung angewiesen wären. Im Gegentheil, die Erkenntniss ist zu suchen, damit die Handelnden bewusst ihr folgen mögen, und dadurch die Wahrheit und der Verstand in die Einrichtungen komme, welche jetzt eine falsche

Lehre aus ihnen verbannt hat. Die andere Ansicht hingegen, dass es die Philosophie ausschliesslich mit dem, was da werden soll, zu thun habe, setzt voraus, dass in dem, was da ist, kein Sinn gewesen, dass die Geschichte nicht von Gott gelenkt sey, und dass es eine Erkenntniss geben könne ohne Stoff derselben. In der That also sind diese beiden unläugbaren Aufgaben der Rechtsphilosophie keineswegs Gegensätze, ja sie sind nicht zu scheiden, und es kann keine ohne die andere gelöst werden. Denn das Bestehende begreifen, heisst ja nur seine höchste Bestimmung, der es in allen seinen Versuchen und Irrwegen nachringt, einsehen, und mit dieser Einsicht ist auch die Fähigkeit, es dieser Bestimmung nach einzurichten, gewonnen, und sie ist anders nicht zu gewinnen."

Wenden wir uns von diesem verständigen und vernünftigen Urtheil über ein Besonderes wieder zur Betrachtung des Allgemeinen.

Die Unwahrheit der Hegel'schen Philesophie offenbart sich in Absicht auf die in Frage stehende Lehre schon vom psychologischen Standpunkt aus. Die Hegel'sche Philosophie kann nichts dagegen haben, wenn wir die Menschheit in Absicht auf ihr Leben und die Geschichte desselben als Eine Person betrachten. In dieser Person kann nun doch wohl nicht das Verhältniss gedacht werden, dass das Handeln immer und durchaus ein bewusstloses, und das Bewusstseyn immer erst die letzte Frucht des Handelns ist, sondern es wird wohl auch das Bewusstseyn dem Handeln vorangehen und dieses durch den bewussten Gedanken, durch den gedachten Zweck bestimmt werden. Nehmen

wir dann näher auf die zeitliche Entwicklung Rücksicht, so kann man nach der Analogie des individuellen Lebens allerdings annehmen, dass die Entwicklung in der ersten Zeit eine bewusstlose gewesen sey, d. h. eine solche, worin die Menschheit von dem Inhalt und Ziel dieser Entwicklung selbst kein Bewusstseyn hatte, sondern dieses Bewusstseyn auf der erreichten Stufe erst sich aufschloss; allein es fragt sich: ob die Analogie des individuellen Lebens hier anwendbar sey und jedenfalls könnte man auch nach dieser jenes Verhältniss nicht fortdauern lassen, sondern müsste anerkennen, dass von dem Momente an, wo das Selbstbewusstseyn eintritt, auch die Entwicklung nicht eine bewusst- und gedankenlose seyn kann, die sich erst, wenn eine Station zurückgelegt ist, begreift, sondern eine solche seyn muss, wo die Zukunft mit Bewusstseyn und Absicht angestrebt wird.

In ihrer vollen Unwahrheit zeigt sich jedoch jene Hegel'sche Lehre, wenn sie nach ihrem speculativen Sinn und Inhalt aufgefasst und beurtheilt wird.

Der Eine lebendige Geist, welcher der Werkmeister dieser Arbeit von Jahrtausenden, der Geschichte der Philosophie ist, ist der absolute, göttliche Geist; dessen denkende Natur also ist es, das, was er ist, zu seinem Bewusstseyn zu bringen. Das, was er ist, ist die seyende Vernunft, die in der selbstbewussten Vernunft zu sich selbst kommt; die seyende Vernunft ist die Weltgeschichte, die selbstbewusste Vernunft — die menschliche Philosophie.

Es wird wohl nicht als Abschweifung angesehen werden, wenn wir die Hegel'sche Lehre von der Philosophie

und ihrer Geschichte nun auch zuletzt von dieser speculativen Bedeutung näher zu erörtern und zu beurtheilen suchen.

Der objective, göttliche Geist ist also in der Weltgeschichte, und in der menschlichen Philosophie bringt er das, was er in der Weltgeschichte ist, zu seinem begreifenden Bewusstseyn; das ist seine denkende Natur. Hierin liegen nun ganz unzweideutig folgende Hauptgedanken: 1) die Weltgeschichte ist ein bewusstloses Thun des absoluten Geistes; 2) in dem menschlichen Geiste kommt der absolute Geist zum Bewusstseyn seiner selbst und in der menschlichen Philosophie zum Gedanken des in der Weltgeschichte vollbrachten, bewusstlosen Thuns, so jedoch, 3) dass dieses Bewusstseyn und dieser Gedanke nicht erst am Ende oder Schlusse der Weltgeschichte eintritt, sondern im Verlaufe derselben, je in gewissen Epochen, nachdem die Weltgeschichte gewisse Perioden zurückgelegt, gewisse Stufen erreicht hat; womit aber 4) nicht gesagt ist, dass der absolute Geist, nachdem er sein Thun in einer gewissen Periode sich zum Bewusstseyn gebracht, im Gedanken begriffen hat, nun mit diesem Bewusstseyn und Gedanken in der folgenden Periode oder die folgende Periode wirkte, sondern es ist auch das Wirken in dieser Periode wieder ein bewusst- und gedankenloses, welches er erst, wenn die Periode zurückgelegt ist, sich zum Bewusstseyn und Begriffe bringen kann und bringt.

In diesen Sätzen haben bekanntlich Viele einen Schatz von speculativer Weisheit bewundert, angestaunt, gerühmt; wir wollen einmal sehen, was daran ist.

Hegel sagt (Encyclopädie, 2. Ausg. §. 584): „Das Absolute ist der Geist; diess ist die höchste Definition des Absoluten. Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, diess, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen?"

Diese Worte erinnern gleich daran, dass jene Definition des Absoluten wohl nicht die einzige, auch nicht die erste seyn möchte, und zwar im Hegel'schen Systeme selbst. Diese Vermuthung wird auch vollkommen bestätiget, wenn man bemerkt, dass dieselbe erst in dem dritten (letzten) Theile des Systemes, in der Philosophie des Geistes vorkommt, wenn man dann weiter beachtet und überlegt, was im Systeme derselben vorangeht und nachfolgt. Es geht ihr aber voran unmittelbar die Philosophie der Natur und mittelbar die Wissenschaft der Logik. Die drei Theile haben zu ihrem Gegenstand und Inhalt die Idee. Die Logik ist „die Wissenschaft der Idee an und für sich"; „das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich desswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie es in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist [13]). Die Naturphilosophie ist „die Wissenschaft der Idee in ihrem Andersseyn"; „in der Natur ist es nicht ein Anderes, als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der Entäusse-

rung". Die Philosophie des Geistes endlich ist „die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt." Hegel bemerkt dazu noch, „die Unterschiede der besonderen Wissenschaften seyen nur Bestimmungen der Idee selbst, und sie nur sey es, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. — Eine solche Bestimmung, in der die Ide erscheint, ist zugleich ein fliessendes Moment. Daher ist die einzelne Wissenschaft eben so sehr diess, ihren Inhalt als seyenden Gegenstand, als auch diess, unmittelbar darin seinen Uebergang in seinen höheren Kreis zu erkennen. Die Vorstellung der Eintheilung habe daher das Unrichtige, dass sie die besonderen Theile oder Wissenschaften neben einander hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie Arten, wären." Hierin liegt die Aufgabe, auch bei der Beurtheilung hauptsächlich auf die Uebergänge die Aufmerksamkeit zu richten.

Als Gegenstand aller drei Theile der Philosophie wird die Idee, die Wahrheit, Gott, Vernunft, Gedanke bezeichnet. Es gehört dieser Reichthum der Ausdrücke nicht gerade zu den Vorzügen eines philosophischen Systemes, indem er auf etwas Schwankendes, Unentschiedenes und Unbestimmtes in den Gedanken und Begriffen hinweist; und wahrhaftig, es ist Vorsicht nothwendig, wenn man das Hegel'sche System, ohne Einmischung sonst geläufiger Vorstellungen und Begriffe, seinem eigenthümlichen Charakter nach auffassen und darstellen will. Insbesondere schiebt man so gerne den in der Ueberzeugung eines Christen vorausgesetzten Begriff von Gott ein, wodurch man aber nicht nur in die Region der blossen Vorstellung

herabfällt, sondern sich die Auffassung der ächten Hegel'schen Lehre schlechthin unmöglich macht [14]).

Dem logischen Charakter und der logischen Construction derselben ist es allein angemessen, von den zwei Erklärungen auszugehen: 1) Gott ist das allgemeine Wesen der Erscheinungen; 2) Gott erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken. Wie nahe mit einander verwandt diese zwei Erklärungen sind und wie sich darin das System charakterisirt, ist nicht nöthig anzuführen; es zeigt sich aber auch schon hier, wie man den christlichen Begriff von Gott gänzlich ablegen und ausziehen muss, um in das System auch nur hinein zu kommen. Der erste Theil des Systems betrachtet also das schlechthin mit sich identische Denken an und für sich, der zweite Theil dieses Denken in seinem Andersseyn, in seiner Entäusserung in der Natur, der dritte Theil, wie es aus diesem Andersseyn, aus dieser Entäusserung in sich zurückkehrt; hier geht die Welt des Geistes auf.

Das Denken, welches und wie es in dem ersten Theile betrachtet wird, ist — wie auch die strengsten Anhänger der Hegel'schen Philosophie behaupten müssen, wenn sie einigermaassen verständig und unbefangen sind, das unpersönliche, das noch-nicht-persönliche. Die Aufgabe kann nur die gedoppelte seyn: 1) den Inhalt, die Bestimmungen dieses Denkens zu finden und darzustellen, 2) den Uebergang dieses unpersönlichen Denkens in die Natur zu vermitteln. Was die Lösung der ersten Aufgabe betrifft, so sehen die Anhänger und Verehrer der Hegel'schen Philosophie einen ganz ausgezeichneten und eigenthümlichen Vorzug derselben eben darin,

dass es ihr gelungen sey, die Kategorien vollständig zu finden, und nicht nur nach denselben zu denken, sondern sie selbst zu begreifen, d. h. eine aus der anderen und alle mit einander aus der Einheit des Denkens zu entwickeln und in dieser Entwicklung jeder ihre bestimmte Stelle und ihren Werth im Systeme des Ganzen anzuweisen. Indessen ist dieses dem Denken erst auf der dritten Stufe möglich geworden; erst und nur das aus der Entäusserung in der Natur in sich als Geist zurückgekehrte Denken vermag sich selbst zu denken und zu begreifen, wie es an und für sich ist mit seinem Inhalt und seinen Bestimmungen ohne Hülle, als reines Denken und reine Vernunft, d. h. den ersten Theil der Philosophie, die Logik, zu machen.

Ziehen wir die Formel herbei, dass das Denken dasjenige ist, als was Gott sich erweist, so sind jene logischen Bestimmungen oder Kategorien, wie auch Hegel selbst sagt, die metaphysischen Definitionen Gottes (cogitationes de Deo), welche dann aber erst auf der dritten Stufe cogitationes Dei werden, indem nun Gott sich selbst denkt, begreift und definirt; der Gott der Logik ist aber das unpersönliche, noch-nicht-persönliche Denken. Und nun die zweite Aufgabe: wie der Uebergang dieses unpersönlichen Denkens in die Natur vermittelt wird? Das System führt die Idee bis dahin, wo sie die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee ist (§. 236); „die Wissenschaft (Logik) schliesst auf diese Weise damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist“ (§. 243) und fügt unmittelbar (§. 244) bei: „die Idee, welche für sich

ist, nach ihrer Einheit mit sich betrachtet, ist sie Anschauen; und die anschauende Idee Natur." Dieser Uebergang ist durchaus unklar; auffallend aber der Paralogismus, die Verwechslung und Confundirung zweier ganz verschiedener Gesichts- oder Standpunkte. Wenn nämlich gesagt wird, die Wissenschaft schliesse damit, u. s. w.; so ist zugleich zu bemerken, dass die Wissenschaft, als solche, der dritten Stufe, dem dritten Theile des Systems angehört; hier aber in dem ersten Theile es sich darum handelt, den Uebergang des unpersönlichen Denkens in die Natur zu vermitteln; diesen Uebergang kann nicht die sich selbst denkende Idee machen; denn die sich selbst denkende Idee hat als solche die Natur zu ihrer Voraussetzung, also schon hinter sich. Die Stufe, wo sie in ihrem Anderen, der Natur, ist, hat die Idee in demjenigen Momente schon zurückgelegt, in welchem sie die sich denkende Idee ist, und es kann daher von diesem Momente aus die Entäusserung in die Natur unmöglich vermittelt werden. Hier haben wir einen der bedeutendsten Fehler in der wissenschaftlichen Construction des Systems. Wir können die weitere Erörterung desselben hier umgehen, eben so die Lehre von der Natur, und sogleich denjenigen Moment erfassen, wo die Idee, das Denken aus der Entäusserung in die Natur in sich selbst zurückkehrt, also persönliches Denken, Geist wird. Dasselbe gilt von Gott, wenn wir uns wieder erinnern, dass das Denken dasjenige ist, als was Gott sich erweist. Diese Lehre von Gott, als Geist, müssen wir jetzt näher untersuchen, wie sie im Sinne des Hegel'schen Systems zu fassen und zu begreifen ist. So viel wissen

wir, Gott, als Geist, hat die Entäusserung Gottes in die Natur und in der Natur zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Betrachten wir dann die Sache auch von der anderen Seite, so muss auffallen, dass hier vorkommt: 1) die Lehre von dem subjectiven Geiste, d. h. die ganze Anthropologie, Phänomenologie des Geistes, Psychologie; 2) die Lehre vom objectiven Geiste, d. h. vom Recht, von der Moralität, von der Sittlichkeit, und unter dieser Kategorie die Lehre von der Familie, von der bürgerlichen Gesellschaft, von dem Staate; endlich 3) die Lehre vom absoluten Geist, d. h. von der Kunst, von der geoffenbarten Religion, von der Philosophie, womit sich das Ganze schliesst. Hier liegt ganz klar, dass Gott nur im Menschen und im menschlichen Geist wird und sich als Geist entwickelt durch verschiedene Stufen hindurch, deren höchste und vollkommenste die (menschliche) Philosophie ist. Die Hegelianer haben auch gar keinen Hehl darüber, dass nach diesem Systeme Gott erst und allein in dem menschlichen Bewusstseyn zum Bewusstseyn seiner selbst gelangt; sie finden darin einen recht tiefen, speculativen Gedanken, und fast lächerlich könnte es dann erscheinen, wie sie diesen speculativen Tiefsinn mit wahrhaft kleinlichen Reflexionen zu umzäunen suchen, um zudringliche Fragen abzuwehren. Es sind nämlich zwei Fragen, mit welchen die sogenannte Reflexions-Philosophie sie angehen kann: 1) Ob der Mensch das einzige geistige Wesen im Universum sey, so dass man behaupten könne, nur in dem menschlichen Bewusstseyn komme Gott zum Bewusstseyn seiner selbst; 2) ob denn Gott vor der Erschaffung der Menschen und vor der Geschichte

der Menschheit kein Bewusstseyn von sich gehabt habe, so dass man sagen könne, erst mit dem menschlichen Bewusstseyn komme Gott zum Bewusstseyn seiner selbst. Um die erstere Frage und den darin liegenden Einwurf zu beseitigen, wird behauptet, und zwar unverlegen, auf der Erde allein befinden sich geistige Wesen; „die Erde, sagt z. B. Daumer in seiner: Andeutung eines Systemes speculativer Philosophie, S. 11, ist der einzige von organisirten und vernünftigen Wesen bewohnbare Weltkörper, der Punkt, auf welchen sich die ganze übrige Natur hindrängt und concentrirt, das Bethlehem des Weltalls, in welchem der Weltgeist geboren wird und zu sich kommt." In Beziehung auf die andere Frage erinnern sie daran, dass der uns bekannten Weltentwicklung andere Weltentwicklungen in unendlicher Folge vorangingen, und beurkunden damit einerseits, wie besorgt sie sind, dass es Gott niemals an einer Bedingung des Selbstbewusstwerdens und des Selbstbewusstseyns fehle; andererseits, wie sie in den Geist des Systems doch nicht recht eingeweiht sind, indem dieser es ja nothwendig mit sich bringt, dass Gott eine bewusstlose Periode des Seyns und Wirkens hat [15]). Am stärksten ist die Ansicht von Daumer (angef. Schrift, S. 50) in den Worten ausgedrückt worden: „Gott bedarf des Menschen, weil er nur in ihm sich ein Bewusstseyn geben und in ihm zu sich selber kommen kann. Der Mensch hat vor der Gottheit voraus das wache Bewusstseyn und das Denken, den Besitz seiner selbst und in diesem (menschlichen) Bewusstseyn muss sie (die Gottheit) aufgehen, soll sie zu sich selber kommen; sie kann sich im Processe der Weltentwicklung kein

Bewusstseyn für sich geben, sie bedarf des Menschen, um sich aus ihrer Nacht befreien zu können; daher sie beständig dieses Bewusstseyn anruft, ihr aufzuthun, und sie in sich seyn zu lassen. Nur an der Stelle des menschlichen Bewusstseyns kann sie offenbar werden, und so ist ihr Trachten nur diess, diese Stelle einzunehmen." Ein solcher Ausdruck dieser Lehre wenigstens hätte Veranlassung geben sollen, statt sie zu beschönigen und zu unterstützen, vielmehr nach dem Grunde ihrer Wahrheit zu fragen. Diess wollen wir jetzt thun; und zwar abgesehen von der Frage, ob denn der Mensch das einzige geistige Wesen im ganzen Weltall sey, wollen wir untersuchen: ob es ein speculativer Gedanke sey, dass Gott, der absolute Geist, in dem Bewusstseyn des creatürlichen Geistes zum Bewusstseyn seiner selbst, zu sich selbst komme. — Der creatürliche Geist hat das Bewusstseyn Gottes; dieses Bewusstseyn soll dasjenige seyn, welches Gott von sich selbst hat. Gott hat für sich kein Bewusstseyn, sondern nur in dem Bewusstseyn, das der endliche Geist von ihm hat, weiss er sich selbst. Das ist nun aber geradezu eine Ungereimtheit, die nur dadurch verdeckt wird, dass man mit dem Subjecte des Satzes ein willkührliches Spiel treibt. Wenn die Natur bis zu dem Punkte sich entwickelt, wo ein anschauendes und zwar mit Bewusstseyn anschauendes Wesen aus ihr entsteht, so sagt man freilich, in diesem Wesen komme die Natur zum anschauenden Bewusstseyn ihrer selbst; aber der Ausdruck ist doch ungenau und unwahr; denn ein Bewusstseyn der Natur (als Objectes) ist nun allerdings geworden, aber die Natur (als Subject) ist nicht zum anschauenden Bewusstseyn ihrer

selbst gelangt. Eben so wenn Gott, das Anfangs bewusstlose Absolute, im Fortgang seiner Entwicklung bis zu der Stufe gelangt, wo der (endliche) Geist wird, so mag dieser endliche Geist wohl das Bewusstseyn Gottes haben, aber darum ist nicht Gott (als Subject) zum Bewusstseyn seiner selbst gelangt. Sagt man, Gott als Geist sey nur für den Geist, so heisst das zunächst nur so viel: Nur von dem (endlichen) Geiste wird Gott als Geist erkannt; diesen Gedanken darf man aber wiederum nicht in den anderen, ganz verschiedenen, umsetzen: Nur im (endlichen) Geiste weiss Gott sich als Geist. Spinoza hatte gesagt: Weil Gott sich selbst und die Welt weiss, so weiss er auch den menschlichen Geist und der menschliche Geist sich selbst und Gott. Spinoza macht also das Selbstbewusstseyn Gottes zum Prius, und das Bewusstseyn des menschlichen Geistes von sich und von Gott zum Posterius, consequens; diess ist die speculative Wahrheit, diese Wahrheit wird aber gerade verkehrt, wenn man das Bewusstseyn, das der menschliche Geist von sich und von Gott hat, zum Prius des Selbstbewusstseyns Gottes macht. Hat man die Einheit, so lässt sich der besondere Inhalt in der Einheit wohl begreifen, aber von dem besondern Inhalt aus die Einheit zu begreifen, ist schlechthin unmöglich. Der Geist kommt nur in sich selbst zum Bewusstseyn seiner selbst, nicht in einem anderen Wesen, wenn dieses auch die Folge von oder aus ihm ist. Das liegt ganz klar und nothwendig in der Natur und dem Begriffe des Selbstbewusstseyns. Auch mein Bild im Spiegel kann ich überhaupt und als mein Bild nicht erkennen, und mich nicht darin sehen, wenn ich nicht als selbstbe-

wusstes Wesen schon vor den Spiegel trete; denn man stelle das bewusstlose Ding vor den Spiegel, sein Bild wird auf dieselbe Weise reflectirt, aber ein Selbstbewusstseyn des Dinges ergiebt sich daraus nicht; was bemerkt werden muss, um durch das Spiel mit den Worten: Reflex, reflectiren, nicht getäuscht zu werden. Sagt man, die Gesammtheit der endlichen Geister sey der selbstbewusste Reflex der in ihnen sich aufschliessenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, so sind das Bilder, Analogieen, aus denen sich ein klarer, bestimmter Gedanke schwer oder gar nicht herausfinden lässt. Was soll es denn heissen: Das göttliche Wesen schliesst sich in den endlichen Geistern auf? Das göttliche Wesen ist also zuvor verschlossen oder geschlossen. Aeusserlich und sinnlich kann das Verhältniss doch wohl nicht gemeint seyn, so dass die endlichen Geister aus dem göttlichen Wesen hervor- oder heraus giengen, wie aus einem verschlossen gewesenen, nun aber sich aufschliessenden; sondern es wird der Begriff der (dynamischen) Entwicklung anzuwenden seyn. Also das göttliche Wesen hat sich in endliche Geister entwickelt. Nun soll sich das göttliche Wesen in diesen endlichen Geistern auch abspiegeln; sie sollen das Bild des göttlichen Wesens in sich haben, das kann nun aber, wenn man es auf einen philosophischen Gedanken bringen will, auf mehr als Eine Weise gedeutet werden — entweder in den endlichen Geistern ist das göttliche Wesen ausgedrückt, sie sind göttlicher Art, so dass in ihnen das göttliche Wesen erkennbar wäre für denjenigen, der Erkenntniss überhaupt und Erkenntniss des göttlichen Wesens insbesondere hat, oder: die endli-

chen Geister haben selbst den Gedanken, das Bewusstseyn, dass sie Entwicklungen des göttlichen Wesens sind, also den Gedanken, das Bewusstseyn des göttlichen Wesens; wie der Materialist, der die Seele als die höchste Form und Stufe von der Entwicklung der Materie betrachtet, beides sagen kann, die Seele sey als die höchste Form und Stufe von der Entwicklung der Materie zu erkennen, und die Seele wisse sich selbst als diese Form und Stufe. Alles gut! Nun ist aber endlich noch von einem selbstbewussten Reflex die Rede, die Gesammtheit der endlichen Geister solle der selbstbewusste Reflex des in ihnen sich aufschliessenden und abspiegelnden göttlichen Wesens seyn! Selbstbewusster Reflex! wie ist das zu verstehen? Soll damit nur der Gedanke ausgedrückt seyn, den wir schon ausgesprochen haben: die endlichen Geister wissen sich als Entwicklungen des göttlichen Wesens; so ist damit ein Selbstbewusstseyn, welches das göttliche Wesen (als Subject) von sich hat, nicht gegeben, wie schon bemerkt wurde und in der Natur der Sache selbst liegt; hat das göttliche Wesen nicht vor der Entwicklung in die endlichen Geister ein Selbstbewusstseyn, so kann es sich auch nicht in den endlichen Geistern, als seinen Entwicklungen und Bildern, wissen, wie derjenige, der kein Bewusstseyn und Selbstbewusstseyn hat, sich in seinem Spiegelbilde nicht erkennen, nicht einmal dieses Bild erkennen kann. Eben so beurtheilt sich auch die andere Redensart „dass Gott in allen Geistern sich selbst anschaue“. Ich möchte doch wissen, wie Gott in allen Geistern sich selbst anschauen könne, wenn er nicht zuvor sich in sich selbst anschaut. Möchten

doch diejenigen, welche speculative Philosophen oder gar speculative Theologen seyn wollen, vor allen Dingen die Psychologie gründlich erlernen!

Aber, könnte man einwenden, wenn z. B. (und dieses liegt näher, als man zu glauben scheint) die Seele die höchste Stufe und Form von der Entwicklung der Materie ist, und Bewusstseyn von sich, als solcher, hat; so ist doch zu sagen: die Materie sey zum Selbstbewusstseyn gekommen! Mit nichten, antworte ich, sondern es wäre diess vielmehr eine Confusion der Begriffe. Die Wahrheit ist diese: Die Seele weiss sich selbst, als eine bestimmte Form der Materie, und hat darum auch Bewusstseyn der Materie, aber diese Wahrheit wird verkehrt und entstellt in dem Satze: Die Materie hat Bewusstseyn von sich selbst. Die Seele ist Subject und Object, die Materie aber ist Object, ohne Subject zu seyn. Aber, könnte man noch drängender sagen, die Seele ist ja selbst Materie, indem also die Seele Bewusstseyn von sich hat, hat die Materie Bewusstseyn von sich; ich antworte: diess ist abermals eine schon an und für sich dialectisch nicht zu rechtfertigende, und der Natur des Selbstbewusstseyns widerstreitende Confusion der Begriffe; allerdings hat die Seele, als diese bestimmte Form der Materie, Bewusstseyn von sich, darin liegt aber nicht, dass die Materie Bewusstseyn von sich hat. Wie überhaupt, so darf man insbesondere in dem Satze des Selbstbewusstseyns, nicht bald dieses, bald jenes Subject unterschieben. Es ist ja auch ohne Widerrede zugegeben, dass das Subject des Selbstbewusstseyns immer nur das concrete, ja das concreteste Wesen seyn kann, niemals aber ein allgemeines.



Es führt diess auf einen anderen entscheidenden kritischen Gedanken: Angenommen, man könne sagen: Gott kommt in den endlichen Geistern zum Bewusstseyn seiner selbst; wo ist denn die Einheit, ohne welche kein Selbstbewusstseyn, am wenigsten das Selbstbewusstseyn Gottes gedacht werden kann? Will man etwa im Ernste sagen: hier und dort, in diesem Momente und in jenem ist das göttliche Selbstbewusstseyn? wobei noch zu bedenken, dass der endliche Geist nach dieser Philosophie eine vorübergehende Erscheinung ist, und wohl auch daran wenigstens erinnert werden darf, dass das Selbstbewusstseyn der endlichen Geister dem Wechsel von Schlafen und Wachen, der Störung und Zerrüttung unterworfen ist — und dieses Selbstbewusstseyn sollte das vermittelnde Organ des göttlichen Selbstbewusstseyns seyn? Als völlig gedankenlose Vorstellung stellt sich die ganze Hegel'sche Theorie dar[16]. Wollte man bemerken, so sey die Lehre freilich nicht zu nehmen, als ob Gott in diesem und jenem individuellen Menschengeiste zum Bewusstseyn seiner selbst komme, sondern von dem Menschengeiste, von der Gesammtheit der endlichen Geister sey sie zu verstehen; so ist zu erwiedern: der Menschengeist ist ein abstractes Allgemeines, welches als solches des Selbstbewusstseyns schlechthin unfähig ist, die Gesammtheit der endlichen Geister aber besteht nur in der Einheit eines Selbstbewusstseyns, setzt diese also voraus, kann sie also nicht machen oder vermitteln. Uebrigens möchte nicht überflüssig seyn, zum Schlusse noch daran zu erinnern, dass alle diese Irrthümer doch nur Consequenzen der allgemeinen Lehre sind, welche selbst von solchen behauptet wird, die in christ-



lichem Geiste zu philosophiren wähnen, dass Gott sich selbst nach seinen besonderen Momenten mit der Welt erzeuge und hervorbringe.

Die Hegel'sche Lehre gewinnt hauptsächlich dadurch einen Schein, dass (wie es auch in den Ausdrücken der Fall ist) immer Gott als Geist vorausgesetzt wird. Diess ist aber eben das Missverständniss der ganzen Lehre. Was in Wahrheit vorausgesetzt wird, ist das Denken und sonst nichts anderes. Dieses Denken kommt in der Logik als Denken an und für sich, als reines Denken ohne Hülle, vor; ist eben darum als solches ein unpersönliches. In der Naturphilosophie kommt es in seiner Entäusserung, in der Hülle des Andersseyns vor, ist aber auch so noch ein unpersönliches, um so gewisser, als diese Entäusserung die vermittelnde Bedingung ist, damit es ein persönliches werden kann. Dieses unpersönliche Denken soll dann in der bestimmten Form des individuellen Menschengeistes zum Bewusstseyn und zum Selbstbewusstseyn kommen, und sich selbst denken. Aber da dieses Sich-selbstdenken durch die Form des individuellen Menschengeistes vermittelt wird, und nur in dieser, also nur hier und jetzt, geschieht; so sieht man wohl ein, dass von einem Selbstbewusstseyn des absoluten göttlichen Geistes bei Verständigen und Unbefangenen nicht einmal die Rede seyn kann; denn schon die Worte: absoluter Geist, haben (nach dieser Theorie) keinen Sinn, enthalten sogar einen Widerspruch, wenn man unter Geist persönliches Denken versteht, da das Denken nur in der Form des individuellen Menschengeistes ein persönliches wird und ist. Und nun ist (um auf einen weiteren Satz S. 69



überzugehen) eben nicht zu verwundern, dass die Weltgeschichte (wie es dort ausgedrückt wurde) ein bewusstloses Thun des absoluten Geistes ist, vielmehr ist uns die Nothwendigkeit dieses Satzes jetzt ganz klar. Ist es nämlich nicht der Mensch, d. h. das Denken in dieser individuellen Form, welcher die Weltgeschichte wirkt, sondern eine höhere Macht, so kommen wir im Hegel'schen Systeme wieder auf das unpersönliche Denken zurück, dieses ist die die Weltgeschichte producirende Potenz. Daraus erklärt sich auch, dass der Mensch zwar die Vergangenheit und Zukunft soll begreifen, aber es nicht besser wissen und (in diesem Wissen) machen können. In dem die Weltgeschichte producirenden Denken ist freilich auch der Menschengeist, als Theil und Glied der Weltgeschichte, begriffen; aber da jenes Denken, als solches, als die Weltgeschichte producirend, ein unpersönliches ist, so sieht es auch im Menschengeiste wohl rückwärts auf die zurückgelegten Stationen, aber nicht vorwärts auf den noch zurückzulegendon Weg; erst wenn wieder eine Station erreicht ist, ist es möglich, das Geschehene zu erkennen. Abgesehen nun davon, dass eine psychologische Unwahrheit auch in der Behauptung liegt, dass das Denken dasjenige, was es als unpersönliches, bewusstloses gethan hat, wenn es geschehen ist, als sein Thun wissen und begreifen könne, so sollte man doch meinen, wenn das Denken in den menschlichen Geistern einmal ein persönliches, selbstbewusstes geworden ist, werde es von diesem Momente an auch als solches die Geschichte wirken; indessen ist freilich Folgendes in Acht zu nehmen und zu berüksichtigen.



Der Geist, d. h. das in der Form des Menschengeistes persönlich-gewordene Denken ist selbst auch auf verschiedenen Stufen; nur auf der höchsten Stufe (der Philosophie, des speculativen Denkens) vermag er auch das Vergangene und Gegenwärtige zu begreifen. Ein solcher Geist wenigstens, sollte man nun meinen, der das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens, die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, im Bewusstseyn trägt, der das Denken in seiner Entäusserung in der Natur nach allen Stufen und in allen Gebieten unter den Begriff gebracht, der den Uebergang der Natur in den Geist als in ihre Wahrheit, diesen Geist selbst in den verschiedenen Stufen seines Daseyns und nach den verschiedenen Seiten seines Thuns, in Staat, Welt-Geschichte, Kunst und Religion erkannt und begriffen hat, ein solcher Geist, sollte man meinen, sey eben das rechte Organ, um von der Gegenwart aus die Zukunft zu produciren. Wie aber Hegel darüber urtheilt, wie entschieden er die völlige Unfähigkeit der Philosophie, auf solche Weise zu wirken, behauptet, das ist bereits angeführt worden.

Wir müssen also wohl die Vorstellung festhalten: Die Weltgeschichte ist das bewusstlose Thun des unpersönlichen Denkens; in der Form des individuellen Menschengeistes kommt zwar dieses unpersönliche Denken zum Bewusstseyn und zur Erkenntniss dieses Thuns, wenn und sofern es gethan ist; aber auch von einem solchen Momente aus producirt es immer wieder als unpersönliches Denken im bewusstlosen Thun die zukünftige Geschichte. Das ist der sogenannte Idealismus, dessen Un-

wahrheit, ja innere Nichtigkeit nun gewiss auch jedem Unbefangenen klar seyn muss. Mit dem unpersönlichen Denken allein (denn es hat nach der Hegel'schen Philosophie keine Basis, keinen Stoff, und, so zu sagen, keinen Leib) soll es möglich seyn, die Weltgeschichte zu machen; und — abgesehen von diesem ersten Grundirrthum — die Weltgeschichte soll das bewusstlose Thun des unpersönlichen Denkens seyn, welches nur in der beschränkten, vergänglichen Form des individuellen Menschengeistes erkannt wird und sich erkennt, ohne dass diese Erkenntniss irgend eine bildende und bewegende Kraft in der Weltgeschichte und für dieselbe wäre. Wer kann noch, wenn er sich den Geist und Charakter dieser Philosophie auf solche Weise zum Bewusstseyn gebracht hat, auch nur den Versuch machen wollen, dieselbe mit der christlichen Lehre von Gott, der Welt und dem Menschen in irgend eine Uebereinstimmung zu bringen?! — Doch beschränken wir uns auf unseren Gegenstand und unsere Aufgabe, so ist der Lehrsatz noch ins Auge zu fassen und zu beleuchten, dass die Philosophie nichts anderes seyn soll, als der Gedanke des in der Geschichte der Menschheit fertig, wirklich Gewordenen. Es ist diess ein unvollständiger und beziehungsweise unwahrer Ausdruck schon nach den Lehren des Hegel'schen Systems selbst; denn nach diesen ist ja die Philosophie auch der Gedanke des reinen Denkens, der Wahrheit ohne Hülle an und für sich (wie er den Inhalt der Logik bildet) und des Denkens in seiner Entäusserung in der Natur; was beides unter den Begriff: Weltgeschichte (auch im weitesten Sinne genommen) nicht subsumirt wer-

den kann, da das reine Denken, schon seinem Begriffe nach, und auch die Natur, nach ausdrücklichen Erklärungen der Hegelianer, keine Geschichte hat. Nehmen wir indessen jene Erklärung von der Philosophie nun als eine solche, die nur einen Theil von dem Inhalte und der Aufgabe der Philosophie bezeichnen soll; so liegt darin der Gedanke, den die Hegelianer auch in den Worten ausdrücken: die Philosophie habe es nur mit dem Diesseits zu thun, nur dasjenige, was in (Natur und) Geschichte wirklich geworden ist, zu begreifen. Insofern erscheint die Hegelsche Philosophie als Empirismus, aber sie springt sogleich in logischen Idealismus um, sofern sie den Begriff des (in Natur und Geschichte) da seyenden für das allein Wahre ausgiebt, wie sie ja gleich im Anfang der Logik das Seyn als eine Kategorie oder Bestimmung des Denkens behandelt; und so ist es der Begriff und die Bewegung des Begriffes, was den ganzen Inhalt der Philosophie bildet, womit, was über das unpersönliche Denken vorhin gesagt wurde, wieder seine vollkommene Bestätigung erhält. Wohl reden die Hegelianer auch von dem Begriff, als ob er ein persönliches Wesen wäre, wie sie namentlich den Ausdruck: Selbstbewegung des Begriffs, gebrauchen; allein der besonnene Beurtheiler lässt sich dadurch nicht täuschen, so wenig als durch das — man darf wohl sagen — lächerliche poetische Bild, welches Gabler gebraucht hat, indem er von den Kategorieen sagt, dass sie sich um Gottes Thron, wie die Genien seiner Macht und Herrlichkeit, stellen und ordnen, von wannen sie erst seine Vollbringer werden im Reiche der Natur, wie im Reiche des zu ihm, dem

absoluten Geiste, zurückführenden und zurückkehrenden Geistes (Berliner Jahrb. u. s. w., Jahrg. 1832, Nro. 41) [17]). Indessen wenn dieser Begriff nicht ein reiner Begriff seyn, sondern einen realen Inhalt haben soll, so ist dieser Inhalt eben das in Natur und Geschichte Diesseitige und darnach bestimmt sich dann der Begriff von der Philosophie näher — und in Folge davon auch der Begriff von Geschichte der Philosophie. Wie nämlich, dieser Ansicht gemäss, von der Philosophie alles sogenannte Jenseitige, z. B. also der ausserweltliche Gott, die von der Menschheit verschiedene Geisterwelt, die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, ausgeschlossen ist, so werden auch von der Geschichte der Philosophie diese Lehren nicht zu berücksichtigen seyn, ausser etwa als solche, die sich unberechtigter Weise in die Philosophie eingedrängt haben, da sie vielmehr anderen Gebieten, namentlich dem der Religion oder der blossen Vorstellung überhaupt, angehören. Allein darin liegt eine Beschränkung, deren Wahrheit wir nicht anzuerkennen vermögen; und so können wir auch aus diesem Grunde die Hegel'sche Doctrin in der Geschichte der Philosophie und für dieselbe nicht gelten lassen.

Kehren wir von dieser kritischen Betrachtung zu unserer Aufgabe, den Begriff der Geschichte der Philosophie zu bestimmen, zurück.

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der durch die freie Thätigkeit des denkenden Geistes angestrebten Wissenschaft von dem Grund, Wesen und Zweck der Welt. Dieselbe hat ihren Anfang und zeitlichen Fortgang durch verschiedene Stufen und Formen, und ist in

beiderlei Hinsicht zuerst durch die Natur des menschlichen Geistes selbst, welcher und sofern er sich in dem Streben nach der bezeichneten Wissenschaft thätig erweist, bestimmt. Die Gesetze der Entwicklung sind theils die logischen, intellectuellen, theils aber auch die sittlichen des allgemeinen Geistes. Der Geist kommt aber nicht bloss in dieser Allgemeinheit und nach diesen allgemeinen Gesetzen seines intellectuellen und sittlichen Lebens in Betracht, sondern auch in der Besonderheit des Volksgeistes und in der Einzelnheit der Person, des Individuums. Wie in der Weltgeschichte, so auch in der Geschichte der Philosophie dürfen die Individualitäten durchaus nicht als etwas Gleichgültiges und Zufälliges betrachtet werden. Selbst, oder, recht zu sagen, gerade von dem Standpunkt aus, dass die Individuen Werkzeuge eines Höheren, des allgemeinen Geistes sind, wird man anerkennen müssen, dass die Individuen eben als solche nach ihrer bestimmten Individualität nicht zufällig und absichtslos gewählt werden, und daher auch von dem Geschichtschreiber der Philosophie diese Individualitäten beachtet und erwogen werden müssen. Nur in dieser individuellen Form kann der Geist dieses bestimmte philosophische System erzeugen [18].

Aber die Geschichte der Philosophie, wie sie durch die intellectuellen und sittlichen Kräfte und Gesetze des allgemeinen, besonderen und individuellen Geistes bedingt und bestimmt wird, ist ein theils leidendes, theils thätiges Element und Glied von der Geschichte der Menschheit; es kommen daher auch noch andere Potenzen in Betracht. Wir haben schon früher von äusseren Ursachen

gesprochen, wodurch die Geschichte der Philosophie bestimmt wird; den Uebergang macht aber zunächst folgende Betrachtung:

Der menschliche Geist objectivirt sich nach seinem allgemeinen Wesen und nach seinen besonderen und individuellen Differenzen in der Religion und Kirche, im Staate mit allen den besonderen Verhältnissen und Institutionen, die er in sich begreift, in den Wissenschaften, endlich in der Kunst, im weitesten Sinne des Wortes als Herrschaft des Geistes über die Natur. Ob nun gleich dieses Alles Ausdruck seines innern Wesens und Thuns ist, so wirkt es doch auch wieder, nachdem es zur Objectivität und Oeffentlichkeit gelangt ist, auf die Gestaltung und Entwicklung des innern Bewusstseyns, der Wissenschaft, der Philosophie zurück. Sein eigen Werk wird eine den Geist beherrschende und bindende oder erziehende und bildende Macht. Insofern hat man die im Cultus und in der Kirche sich darstellende Religion, die Staatsverfassung, die Wissenschaft und Kunst, die Sitten und die Cultur eines Volkes überhaupt mit Recht zu den äusseren Momenten gerechnet, welche auf die Geschichte der Philosophie influiren. Das Verhältniss ist übrigens dem richtigen Urtheile nach ein Wechsel-Verhältniss, indem eben so gewiss die Philosophie auf das öffentliche Leben in der Religion, im Staate, in den Sitten, den Wissenschaften und Künsten einwirkt, als durch alles Dieses bestimmt wird. Besonders beachtenswerth ist das Verhältniss zwischen der Philosophie und der Religion. Wie die Philosophie fast überall aus der Religion hervorgieng, so ist keine andere Macht des menschlichen

Lebens und der menschlichen Gesellschaft mit der Philosophie so nah und innig verwandt, als die Religion; aber auch mit keiner anderen ist die Philosophie in so entschiedenen und herben Gegensatz und Streit gerathen, als mit der Religion; wie, nach einer bekannten Erfahrung, keine Feindschaft bitterer und leidenschaftlicher ist, als die zwischen den nächsten Verwandten. Wir finden daher zwischen Philosophie und Religion ganz entgegengesetzte Verhältnisse, die für den Zustand und das Schicksal beider, namentlich der Philosophie, immer entscheidend sind. Nach dem einen Verhältnisse ist die Philosophie von der Religion gebunden und macht mit ihr gleichsam Ein Wesen aus; bald windet sich die Philosophie aus diesen Banden los, strebt nach Selbstständigkeit, dann nach Herrschaft über die Religion; ja sucht dieselbe entbehrlich zu machen, ihre Stelle und ihren Werth für das menschliche Leben und die menschliche Gesellschaft einzunehmen. Dieses Verhältniss ist jedoch (was besser gewürdiget werden sollte, als es gewöhnlich geschieht) nie von Dauer. Entweder sucht die Philosophie selbst wieder die Vereinigung mit der Religion, um darin einen Mangel und ein Bedürfniss des isolirten Daseyns zu befriedigen, oder die Religion zieht die Philosophie, sey's durch die innere Macht ihrer Wahrheit oder auch vermittelst äusserer Gewalt in ihr Gebiet, sucht sie von sich abhängig und ihrem Interesse dienstbar zu machen. Diese verschiedenen Verhältnisse, den Wechsel derselben und ihren im Wesentlichen überall gleichen Einfluss auf die Menschheit findet man in der alten und neuen, in der vorchristlichen und christlichen Zeit.

Nächst der Religion ist für die Geschichte der Philosophie ein wichtiges Moment die Staatsverfassung, die auch mit der Religion zusammenhängt. In der Staatsverfassung und der dazu gehörigen Gesetzgebung ist der Begriff des Rechtes objectivirt, durch sie werden die öffentlichen Sitten beziehungsweise bestimmt und geregelt, wie sie selbst durch den natürlichen Charakter und die gewonnene Bildungsstufe eines Volkes bestimmt wird. Es ist ein Irrthum, den die Geschichte selbst auf eine zu einleuchtende Weise widerlegt, als dass man ihn in die Länge behaupten könnte, wenn man die Philosophie in ein solches Verhältniss zum politischen Leben setzt, wornach jene nichts Anderes zu thun hätte, als die gegenwärtigen Gestalten und Gesetze des politischen Lebens in ihrer vernünftigen Nothwendigkeit zu begreifen. So gewiss es ist, dass die Wissenschaft und Philosophie von dem Geist des politischen Lebens mit bestimmt wird und in ihren Lehren die Macht dieses Geistes anerkennt, so unläugbar ist es auf der anderen Seite, dass nicht selten die Ideen und Begriffe, welche die Philosophie in ihrem Schoosse erzeugt, allmählig zu einer das politische Leben bewegenden und umgestaltenden Macht werden [19]).

Beachtungswerth ist der Zustand besonderer Wissenschaften, namentlich der Sprach-Wissenschaften und der historischen, hauptsächlich aber der Natur-Wissenschaften, nicht nur so fern sie der Philosophie einen Stoff geben und eine Basis der philosophischen Speculation bilden, sondern auch sofern gerade in ihnen die Willkühr eines bloss subjectiven Denkens nie lange hausen kann,

wenn sie auch augenblicklich in dieselben sich eindrängen mag [20]).

Endlich verdient auch die Kunst berücksichtiget zu werden; denn auch von ihr gehen hie und da bedeutende Einwirkungen auf die Philosophie und die Geschichte derselben aus; diess bezeugt z. B. die Geschichte der neueren deutschen Philosophie.

Diese Religion, Staatsverfassung, Wissenschaft und Kunst sind unter den Momenten, welche auf das Schicksal und den Zustand der Philosophie influiren, mittlere, sofern sie einerseits vom Geiste ausgehen, andererseits auf ihn zurückwirken [21]).

Zu den im eigentlichen Sinne äusseren Ursachen gehört die den Menschen umgebende Natur, nicht sowohl, sofern sie die Bedürfnisse und Mittel des Lebens giebt (obgleich auch dieses in Betracht kommt), sondern vielmehr, sofern sie den geselligen Verkehr und die Bequemlichkeit des Lebens fördert oder hemmt, und sofern sie, abgesehen von allen materiellen Interessen, der Gegenstand ist, wodurch Sinn, Gefühl, Begierde, Phantasie, Gemüth, Gedanke erregt, bewegt und bestimmt wird.

Nach allem diesem ist es eine grosse Mannigfaltigkeit innerer Zustände und äusserer Situationen, welche den Inhalt von der Geschichte der Philosophie bildet; Zustände und Situationen, die in Wechselwirkung mit einander, nach einem gewissen Zusammenhange und einer gewissen Ordnung gemäss in der Zeit folgen. In dieser Beziehung hat man freilich schon mehr als Einmal den Versuch gemacht, die Verschiedenheit und Aufeinanderfolge jener Zustände und Situationen a priori, d. h. vom reinen Be-

griff oder von der reinen Idee aus zu bestimmen und ein so entworfenes Schema der geschichtlichen Darstellung zu Grunde gelegt. Allein diess ist wenigstens ein dem Historiker ungeziemendes Verfahren. Seiner Stellung und seiner Aufgabe ist es angemessen, dass er mit unermüdetem Fleisse, mit umsichtiger Aufmerksamkeit, mit unbefangenem Urtheilen den Wegen der Geschichte nachgehe, und, was er da findet und beobachtet, mit gewissenhafter Genauigkeit erzähle. Dass die Geschichte dadurch geist- und ideenlos werde, ist nicht zu befürchten. Wenn in der Geschichte selbst Geist und Idee sind, so werden sie aus der Erzählung, je getreuer sie ist, um so gewisser von selbst hervorleuchten; es ist ja auch das Gesagte nicht so gemeint, als ob der Historiker nicht nach einem in der Geschichte wirkenden Gedanken suchen und denselben sich und Anderen zum Bewusstseyn bringen dürfte und sollte. Aber das Bewusstseyn dieses Gedankens kann nur die Frucht der geschichtlichen Studien seyn, wie die Geschichte selbst nur die Verwirklichung des Gedankens ist; und die Philosophen, die anders verfahren, mögen eine Miene machen, welche sie wollen, es bleibt doch wahr, dass, was sie in die Geschichte hineinlegen, ohne von ihr gelernt zu haben, nur den Werth einer subjectiven Vorstellung hat, die eben sowohl und noch eher Schein und Täuschung seyn kann, als Wahrheit. Es ist derselbe Unterschied, den Baco für die Naturphilosophie machte, wenn er von Interpretatio naturae im Gegensatz gegen Anticipatio redet. Dieses ihm allein geziemende Verfahren wird der Geschichtschreiber der Philosophie um so gewisser einhalten, wenn er sich auch

die Regel präsent erhält, dass er seinen Gegenstand durchaus nicht isoliren darf, sondern im Zusammenhang mit allen übrigen Elementen und Springfedern, wodurch das Leben der Menschheit gebildet und seine Geschichte bewegt wird, betrachten soll. Insofern weiss der Kenner der Geschichte der Philosophie auch diejenigen Urtheile zu würdigen und zurechtzuweisen, wornach die Philosophie, als eine müssige Beschäftigung des Geistes, ohne alle Beziehung zum innern und äusseren Leben des Menschen, eben darum spurlos durch alle Zeiten hindurchgegangen ist; er bringt dagegen zur Anerkennung, dass die Philosophie zu allen Zeiten und überall ein wesentliches Element und eine bedeutende Macht in der Geschichte der Menschheit gewesen; und wenn er auf der einen Seite in der Geschichte der Philosophie die politischen Verhältnisse, die religiöse Bildung und kirchliche Verfassung nach ihrem Einflusse auf die Philosophie kennen lernt, so vermag er auf der anderen Seite jenes Alles gründlicher zu verstehen und richtiger zu beurtheilen, wenn er es auch mit demjenigen Licht, welches in der Geschichte der Philosophie aufgesteckt ist, beleuchten kann. Damit ist wohl die Aufgabe, welche in der Geschichte der Philosophie gelöst werden soll, oder der Begriff von Geschichte der Philosophie bestimmt.

Dem Wesentlichen nach soll die Geschichte der Philosophie diese darstellen als das Werk des menschlichen Geistes, sofern er als denkender die Wissenschaft von dem Wesen, Grund und Zweck der Welt anstrebt, als ein Werk, welches sich in verschiedenen Formen, durch verschiedene Stufen und Momente hindurch entwickelt in der

Art, wie die Entwicklung theils durch die allgemeine, besondere und individuelle Natur des Geistes, theils durch die äusseren Verhältnisse und Beziehungen desselben vermittelt und bestimmt wird, diese letzteren aber hinwiederum auch vermittelt und bestimmt. Die einzelnen Philosophen erscheinen dabei als die einzelnen Organe, in welchen der denkende Geist sich thätig erweist, die einzelnen philosophischen Systeme nur als die besonderen Gestaltungen, Stufen und Momente von der Entwicklung der Philosophie. Wenn diese somit auch in ihrer zeitlichen Geschichte als Einheit anerkannt wird, so ist sie doch wieder auch nur als ein einzelnes Element in der Geschichte der Menschheit zu begreifen, welches sich zu diesem höheren Ganzen, zu dieser höheren Einheit auf leidende und thätige Weise verhält. Darum ist es auch ein vergebliches Unternehmen, von einem, wie man zu sagen pflegt, a priori gebildeten Begriffe aus das Gesetz für die Geschichte der Philosophie bestimmen zu wollen; wie die Geschichte überhaupt, so hat auch die Geschichte der Philosophie ihr Gesetz in sich selbst und offenbart auch dasselbe nur in ihr selbst. Wer daher dasselbe zu erkennen wünscht, hat nichts anderes zu thun, als bei ihr in die Lehre zu gehen. Wir müssen diess um so bestimmter und zuversichtlicher behaupten, weil sich zum Schlusse noch folgende Betrachtung aufdrängt, die uns auch durch die Hegel'sche Philosophie nahe gelegt wird. Hegel sagt: die Geschichte der Philosophie sey das Werk des Einen lebendigen Geistes, der sich im Denken (in der selbstbewussten Vernunft), wie im Seyn (in der seyenden Vernunft) entwickelt, und kann demnach unter dem

Einen lebendigen Geist keinen anderen verstehen, als den absoluten göttlichen Geist. Die Einheit, aus und in welcher die Geschichte der Philosophie begriffen werden sollte, wäre also der absolute göttliche Geist; nun würde freilich, wenigstens was die Entwicklung in der selbstbewussten Vernunft betrifft, diese Einheit mit der des menschlichen Geistes, des allgemeinen Menschengeistes zusammenfallen, weil und sofern das göttliche Denken nur in dem menschlichen Geiste zum Bewusstseyn und Begreifen seiner selbst kommt; indessen, da wir diese Lehre als eine subjectiv-beschränkte, alles Grundes der Wahrheit ermangelnde Vorstellung bereits zurückgewiesen haben, so kann die Frage veranlasst werden:

In unseren bisherigen Erläuterungen haben wir immer als die Einheit, aus welcher die Geschichte der Philosophie begriffen werden soll, den menschlichen Geist gesetzt, freilich in seinem Zusammenhange und seiner Gemeinschaft mit der Natur. Aber wir haben bereits anerkannt, dass der menschliche Geist auch in Beziehung zu dem Absoluten, zu Gott steht (S. 28). Diese Beziehung kommt allerdings auch in der Philosophie und in der Geschichte derselben zur Offenbarung, so dass eine Lehre, welche von dieser Beziehung keine Spur und keinen Ausdruck hätte, d. h. ganz ideenlos wäre, auch nicht eine philosophische genannt zu werden verdiente; jedoch ist nach den bisherigen Erklärungen jene Offenbarung immer und durchaus eine solche, welche durch die Vernunft des menschlichen Geistes vermittelt wird, und jene Einheit ist also immer noch der menschliche Geist. Aber indem wir den absoluten göttlichen Geist anerkennen, und die Lehre,

dass derselbe nur im menschlichen Geiste sich verwirkliche, als eine subjectiv-beschränkte, alles Grundes der Wahrheit ermangelnde Vorstellung verwerfen; so drängt sich wohl die Frage auf: ob keine andere Offenbarung des göttlichen Geistes in der Menschheit, als die durch die Vernunft des menschlichen Geistes vermittelte anzunehmen und anzuerkennen sey? und in wie fern diess auch von demjenigen, der den Begriff und die Aufgabe der Geschichte der Philosophie bestimmen will, berücksichtiget werden soll? Wenn schon Aristoteles als Natur-Philosoph Grund zu der Behauptung zu haben glaubte, dass die Erde vom Himmel regiert werde, d. h. dass die Erscheinungen auf der Erde nicht aus tellurischen Kräften allein und an und für sich, sondern im Zusammenhang mit höheren himmlischen, allgemeinen kosmischen Kräften und in der Abhängigkeit von diesen begriffen werden können; so wird der Geistes-Philosoph wohl dasselbe auch von der Geschichte der Menschheit behaupten dürfen und für die Geschichte der Philosophie läge in diesem Gedanken zunächst die Erinnerung, dass in derselben Ereignisse vorkommen können, die einzig und allein nur durch ihren Eintritt in die Wirklichkeit bezeugt werden und demnach auch nur aus und von der Geschichte selbst zu lernen sind. Weiter wollen wir diesen Gedanken hier nicht verfolgen. Dass derselbe zum mindesten eben so guten philosophischen Grund und Anspruch auf Anerkennung hat, als die Vorstellung, dass das unpersönliche göttliche Denken erst und nur in dem menschlichen Geiste zum Bewusstseyn seiner selbst und zum Begreifen seiner Thaten in der Weltgeschichte gelangt, bedarf für den unbefange-

nen und besonnenen Denker wohl keiner weiteren Ausführung. Da indessen auch Ereignisse der bezeichneten Art nur in die Geschichte und für die Geschichte der Menschheit und des menschlichen Geistes eintreten, so können wir sagen: die Einheit, aus welcher die Geschichte der Philosophie begriffen werden soll, ist der menschliche Geist in seinem Zusammenhang mit der Natur und in seiner Beziehung zu dem absoluten, göttlichen Geist und der Geisterwelt. So sind wir auf diejenige Frage und Aufgabe zurückgekommen, von welcher wir (S. 10) ausgegangen sind.

Zweiter Theil.

Die Methodenlehre der Geschichte der Philosophie.

Wenn unter der Methode hier das regelmässige Verfahren zu verstehen ist, wornach die Aufgabe der Geschichte der Philosophie gelöst werden soll, so wäre also dieses nun wissenschaftlich zu bestimmen.

Wir können aber vier Momente unterscheiden, nämlich 1) die Herbeischaffung, Sammlung des geschichtlichen Stoffes; 2) die Auswahl; 3) die Anordnung, und 4) die Darstellung desselben. Was das erste betrifft, so soll der geschichtliche Stoff aus denjenigen historischen Denkmalen geschöpft werden, welche theils Quellen, theils Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie sind. Es gehören hieher a) diejenigen Schriften, in welchen die Philosophen der verschiedenen Zeiten und Völker ihre philosophischen Gedanken, ihre wissenschaftlichen Theorien und Systeme niedergelegt haben (Quellen im engeren Sinne, unmittelbare Quellen); wo diese mangeln, treten b) diejenigen Schriften ein, in welchen Andere von den Gedanken, Theorieen und Systemen der Philosophen berichten (mittelbare, abgeleitete Quellen, von welchen diejenigen beziehungsweise den Vorzug haben, welche aus den Schriften der Philosophen selbst schöpfen). Beizuziehen sind dann ferner c) theils diejenigen Schriften, in welchen von den Lebensverhältnissen und Schicksalen, von der Erziehung, Bildung, von dem Charakter der Philosophen Nach-

richt gegeben wird; solche Schriften sind aber je mit besonderer Vorsicht zu gebrauchen, wenn sie die betreffenden Philosophen selbst oder Anhänger oder Gegner derselben zu Verfassern haben; theils solche, worin der Zustand der Staats-Verfassung, der Religion, der Kunst, überhaupt der Cultur der Völker, aber auch die natürliche Beschaffenheit und Lage ihrer Länder geschildert wird, wie die Bewegung des öffentlichen Lebens überhaupt. Es kommt darauf an, diese Schriften vollständig zu sammeln, auf dem Wege der historischen Kritik die Aechtheit derselben auszumitteln und den Text rein und vollkommen herzustellen, endlich nach richtigen Grundsätzen der Hermeneutik den Inhalt derselben zum Bewusstseyn zu bringen.

Dass es dem Einzelnen, welcher die Geschichte der Philosophie vortragen will, schlechthin unmöglich ist, allen diesen Anforderungen persönlich Genüge zu leisten, Jeder also zu den Vorarbeiten Anderer seine Zuflucht nehmen muss, versteht sich von selbst. Indessen kann man doch an Jeden die Anforderung machen (und Jeder soll sie an sich selbst machen), dass er, soweit es ihm seine literarischen Hülfsmittel, seine Kräfte und Verhältnisse erlauben, in den Quellen selbst suche und forsche. Auch wäre zu wünschen und würde zur Förderung des ganzen Werkes viel beitragen, wenn die Arbeit nicht sowohl nach diesem oder jenem subjectiven Momente, sondern mit Rücksicht auf den Zustand des bereits Geleisteten und das Bedürfniss des noch zu Leistenden getheilt würde. Gründliche, umsichtige und vollständige Bearbeitungen einzelner Parthieen, denen Kraft und Zeit Einzelner gewachsen

ist, müssen am schnellsten zur Förderung des Ganzen führen.

Wenn nach den gegebenen Vorschriften der Stoff für die Geschichte der Philosophie herbeigeschafft ist, so handelt es sich um die Auswahl; denn nicht eben Alles, was man in dem ersten Geschäfte entweder selbst gefunden oder von Anderen erlernt hat, muss darum (wenn es auch auf die Geschichte der Philosophie Bezug hat) in dieselbe wirklich aufgenommen werden. Die Regeln der Auswahl bestimmen sich aber auf verschiedene Weise je nach dem besonderen Umfang und Zweck der geschichtlichen Darstellungen. Indessen giebt es doch gewisse allgemeine Bestimmungen, die überall, als in dem Begriffe einer Geschichte der Philosophie begründet, zu beobachten sind. Auszuwählen ist nämlich vorerst dasjenige, was ein wirklicher positiver Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie gewesen, wodurch also der Begriff, die Methode, der Inhalt der Philosophie berichtiget und bereichert worden ist. Auszuwählen ist aber auch, was, ohne in Beziehung auf die Wahrheit an sich Werth zu haben, ein vermittelndes Glied jener Entwicklung war, d. h. nicht nur Beziehung zur Vergangenheit, sondern auch zur Zukunft hatte. Wo nur die erstere statt findet, da mag ein Solches, was im Systeme der Wahrheit an sich keinen Werth hat, wohl übergangen werden, es sey denn, dass es zur Charakteristik des zeitlich-gewordenen gehört. Auszuwählen ist endlich aus der allgemeinen Geschichte der Cultur, der Wissenschaften und Künste, aus der Geschichte der Staaten und Religionen, aus der Geographie und Naturgeschichte, aus der

Lebensgeschichte der Philosophen Dasjenige, was dazu dienen kann, über die Gestaltung und Entwicklung der Philosophie Licht zu verbreiten und sie zu erklären.

Hierauf handelt es sich um die Anordnung des ausgewählten geschichtlichen Stoffes. Im Allgemeinen sind die Materialien der Zeitfolge nach zu ordnen; denn in diesem Verhältnisse und Zusammenhang hat sich der Gegenstand selbst entwickelt und gebildet. Dabei ist aber eine Eintheilung in Perioden und Zeiträume und der Perioden selbst in Abschnitte nothwendig, nicht etwa aus dem bloss äusserlichen und subjectiven Grunde, um die lange Reihe von Begebenheiten desto leichter und bequemer übersehen zu können, sondern es sind in die wirkliche Geschichte selbst ganz unverkennbar Punkte eingezeichnet, wodurch verschiedene Theile und Gebiete des Ganzen begränzt und von einander abgesondert werden; oder, um ein passenderes Gleichniss zu gebrauchen, die wirkliche Geschichte selbst hat gewisse Entwicklungs-Knoten, die auch von dem Geschichtschreiber bemerkt und berücksichtiget werden müssen [22]). Eben desswegen sollen die Perioden nach Epochen gemacht und abgetheilt werden, d. h. nach solchen geschichtlichen Momenten, welche auf den Zustand und das Schicksal der Philosophie einen durchgreifenden und andauernden Einfluss gehabt, der Philosophie einen neuen Charakter und eine neue Richtung auf längere Zeit gegeben haben. In dieser Hinsicht liegt wohl am nächsten, die Geschichte der Philosophie einzutheilen in die Geschichte der vorchristlichen und in die der christlichen Philosophie; und diese Eintheilung ist ohne Zweifel auch die

consequenteste. Ueber den Anfang der Geschichte der Philosophie überhaupt, über das Wann? und Wo? desselben wird später besondere ausführliche Untersuchung angestellt werden. Zweifelhaft könnte man aber etwa auch darüber seyn, in welchen bestimmten Zeitpunkt der Anfang der christlichen Philosophie zu setzen sey? ob in das dritte (eigentlich schon das zweite) oder in das sechste christliche Jahrhundert? Dieser Zweifel würde sich aber wohl bei genauerer Erwägung dahin entscheiden, dass die erste Zeitbestimmung zu wählen sey; denn, obwohl die christliche Philosophie erst zu Anfang des sechsten Jahrhunderts auch äusserlich den Sieg errungen hat, so tritt sie doch schon zu Ende des zweiten oder zu Anfang des dritten Jahrhunderts als bedeutende Macht auf dem Kampfplatze auf und es trägt die damalige Zeit überhaupt den ganz neuen eigenthümlichen Charakter an sich, dass die Philosophie sich mit der Religion verbunden, die Religion und das Interesse der Religion in sich aufgenommen hat, und der Gegensatz und Kampf der philosophischen Systeme in seinem Grund und Wesen Gegensatz und Kampf der Religionen ist. Auch darf, um diese Entscheidung zu bestätigen, daran erinnert werden, dass zu derselben Zeit die griechische Philosophie sich in sich selbst auflöste — in dem Skepticismus des Aenesidemus und des Sextus Empiricus, so dass gleichsam in denselben Moment der Tod des alten und die Geburt des neuen Lebens fällt. Abweichend von dieser consequentesten Eintheilung ist die jetzt gewöhnliche in drei Perioden, und zwar in folgender bestimmter Weise: Die erste Periode begreift die Geschichte der Philosophie von ihrem Anfang

bis zum Eintritt der christlichen Philosophie; der erste Punkt bleibt nach dem vorhin Bemerkten vorerst unbestimmt; der andere dagegen wäre für uns durch die eben angestellten Betrachtungen in das zweite oder dritte christliche Jahrhundert gesetzt. Die zweite Periode ist somit ihrem Anfang nach bestimmt; über ihr Ende sind die Meinungen wieder getheilt, indem einige dasselbe in die Mitte des 15., andere in die Mitte des 16. Jahrhunderts setzen. Die erste Bestimmung ist aber wohl vorzuziehen. Zwar ist die Zeit von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis ins 16. wesentlich Befreiung von der Vergangenheit, aber das Positive daran ist doch die Vorbereitung der nächsten Zukunft, und so mag mit derselben allerdings am schicklichsten die dritte Periode eröffnet werden. Die Unterscheidung der besonderen Abschnitte in jeder Periode kann hier noch nicht Gegenstand der Verhandlung werden.

Um so nothwendiger ist es, dass wir uns über das letzte Moment, die Darstellung des gesammelten, ausgewählten und geordneten geschichtlichen Stoffes erklären.

Was das Aeusserliche der Darstellung anbelangt, so macht die Erzählung, wie sich die Philosophie durch verschiedene wissenschaftliche Untersuchungen und in verschiedenen wissenschaftlichen Systemen entwickelte und gestaltete, den Hauptbestandtheil, gleichsam den Kern der historischen Darstellung aus. Um diesen Kern lagert sich die Erzählung und Schilderung der äusseren Potenzen, welche auf jene Entwicklung und Gestaltung Einfluss hatten. Am zweckmässigsten möchte es seyn, wenn man einestheils jeder Periode und jedem Abschnitt eine Schilderung der äusseren Verhältnisse, Beziehungen und Mo-

mente voranschickte, unter welchen sich die Geschichte der Philosophie bildete, also eine Schilderung von dem Zustand und Schicksal der Staaten, der Religionen, der übrigen Bildung in Wissenschaften und Künsten; ferner eine Schilderung und Zusammenstellung der einzelnen Philosophen nach ihrer Abstammung, ihrem persönlichen Charakter, ihrer gesammten übrigen Thätigkeit, ihren Lebensverhältnissen und Schicksalen, insbesondere ihren Reisen, endlich auch dem Orte, wo sie zu lehren gewohnt waren, — anderentheils jeden Zeitraum und Abschnitt mit einem allgemeinen Gemälde von dem Fortschritt und Zustand der Philosophie schlösse, um damit einen vermittelnden Uebergang zu der weiteren Geschichte zu machen. Es wäre diess gleichsam ein Rechenschaftsbericht, den jeder Zeitraum und Abschnitt über das, was er an dem grossen Werke geleistet, ablegen müsste, zugleich wenigstens die Andeutung derjenigen Aufgabe, welche der folgende zu lösen hätte. Würde diese Darstellung gelingen, so erhielte das Ganze diejenige Anschaulichkeit und Lebendigkeit, welche für das Verständniss der Geschichte der Philosophie selbst im höchsten Grad förderlich seyn würde. Betreffend dann aber die Erzählung selbst, wie sich die Philosophie durch verschiedene wissenschaftliche Untersuchungen und in verschiedenen wissenschaftlichen Systemen entwickelte und gestaltete, so würde es zweckwidrig seyn, bei der Darstellung derjenigen philosophischen Theorieen und Systeme, welche Einem Abschnitte angehören, sich genau an die Zeitfolge zu binden, weil diess eine bunte Mischung ungleichartiger Theile würde und der Wirklichkeit insofern nicht angemessen, als in

dieser jene Theorieen und Systeme auch neben einander sind und wirken. Hier tritt also die Nothwendigkeit einer anderen Darstellung ein, und diese besteht darin, dass man die Theorieen der verschiedenen Philosophen nach ihrem wissenschaftlichen Charakter und ihrer wissenschaftlichen Tendenz gruppirt und die Geschichte einer jeden dieser Gruppen ununterbrochen bis zum Ende des Abschnittes erzählt. In welcher Ordnung aber die Gruppen selbst aufgeführt werden sollen, das hängt von dem inneren Verhältnisse und Zusammenhange ab, in welchem sie mit einander stehen. Und diess führt uns auf das Innerliche, auf den inneren Charakter und Geist der geschichtlichen Darstellung.

Der schon angeführte Dr. Erdmann unterscheidet in seinem gleichfalls schon genannten Werke (S. 39. §. 4) vier Weisen, die Geschichte der Philosophie darzustellen, nämlich die plastische oder chronikalische, die psychologische, die pragmatische, die philosophische.

Die plastische Darstellung ist ihm eine Erzählung der einzelnen Momente in der Geschichte, nur so, wie sie sich zugetragen haben, ohne dass man einen bestimmten Faden durch sie hindurch nachzuweisen sucht, und ganz ohne Rücksicht darauf, dass die einzelnen Facta sonst noch irgend Etwas sind, als eben Facta; sie hebt in der Geschichte das ganz richtige Moment hervor, dass der Inhalt derselben einzelne Facta sind; sie fragt immer nur: was ist geschehen? Die psychologische Darstellung reflectirt darauf, dass die Facta geschehen sind durch Individuen, welche, als solche angesehen, bei Vollbringung

dieser Thaten ihre Triebe, Zwecke, Neigungen hatten; sie abstrahirt davon, dass die Individuen Werkzeuge waren, führt Alles auf die Zwecke und Absichten der handelnden Individuen zurück und erklärt durch sie die Facta; sie fragt: wodurch ist das geschehen? Die pragmatische Darstellung geht von dem Gesichtspunkt aus, dass die Geschichts-Momente Stufen in einer Entwicklung sind, und also das Eine, was sich in der Geschichte entwickelt hat, dargestellt werden muss. Aber sie sieht als das sich Entwickelnde irgend einen subjectiven Gedanken des Schriftstellers an, oder, wenn er selbst auch gar nicht glauben sollte, dass dieser Gedanke wirklich Princip der Entwicklung sey, so setzt er nur in seiner Behandlung diesen Gedanken als den leitenden fest, so dass Alles, was erzählt wird, dazu dient, diesen Gedanken ins Licht zu setzen. Die Frage ist immer: zu welchem Ende, wozu ist diess geschehen? Endlich bei der philosophischen wird der Gesichtspunkt festgehalten, dass alle Facta der Geschichte nur Momente in der nothwendigen Entwicklung des Geistes sind und dieselben also nachgewiesen werden, als im Begriffe des Geistes selbst gegeben. Die Frage des philosophischen Historikers ist immer: warum ist diess geschehen? d. h. worin liegt die innere Nothwendigkeit, und sein Zweck ist, die Geschichte, als im Begriff des Geistes enthalten, und als Explication desselben darzustellen.

Diese Ansicht beurtheilt sich kurz und einfach so:

Dass diejenige Darstellungsweise, welche in der Geschichte der Philosophie eine fortgehende Entwicklung des denkenden Geistes zu begreifen sucht, unerlässlich und

wesentlich ist, wird, jedoch unter den früher ausgeführten Bestimmungen, gerne zugegeben. Damit ist dann aber die sogenannte plastische oder chronikalische nicht ausgeschlossen, indem ja doch ohne Kenntniss der Facta der Gedanke oder der Begriff, welcher der philosophischen Darstellungsweise zu Grund liegt, nicht ausgeführt oder durchgeführt werden kann. Das Vornehmthun des Begriffes gegen die Erfahrung ist in der That lächerlich und ungereimt; der Begriff sollte sich vielmehr rühmen und damit vornehm thun, dass er in den geschichtlichen Thatsachen eine lebendige Zeugungskraft offenbart[23]). Auch die psychologische Darstellungsweise behält ihren Werth, indem (was früher schon, S. 82, geltend gemacht wurde), wie in der Weltgeschichte überhaupt, so auch in der Geschichte der Philosophie die Individualitäten durchaus nicht als Etwas Gleichgültiges übersehen werden dürfen. Allerdings sind sie vom Standpunkt der philosophischen Darstellungsweise aus als Werkzeuge, oder, richtiger, Organe des höheren allgemeinen Geistes zu begreifen, aber eben darum sind sie nicht indifferent. Endlich ist es ganz willkührlich, wenn das Charakteristische der sogenannten pragmatischen Darstellungsweise darein gelegt wird, dass sie einen subjectiven Gedanken des Schriftstellers als das sich Entwickelnde ansehe. Unter der pragmatischen Methode hat man sonst immer diejenige verstanden, welche die inneren und äusseren Ursachen und den dadurch bewirkten Zusammenhang der Begebenheiten beachtet und in diesem Sinne gehört sie auch der Geschichte der Philosophie an.

Aus Allem geht hervor, dass diese vier verschiedenen

Darstellungsweisen, je nach ihrem Werth, mit einander verbunden werden müssen. Denn ohne allen Zweifel soll man in der Geschichte überhaupt und in der Geschichte der Philosophie insbesondere fragen: was ist geschehen? Die nächstliegende Frage ist dann für den denkenden Geschichtschreiber: wodurch ist es geschehen? und in der Frage nach dem: Warum? ist immer die nach dem: Wozu? enthalten, sofern der Grund immer auch die Absicht, den Zweck oder das Ziel in sich enthält, gerade wo es sich von der Entwicklung eines Geistigen handelt. Dieses Urtheil erkennt Dr. Erdmann selbst an, wenn er die Erläuterung des §. 4 mit den Worten beginnt: „Nach Allem bisher Dargelegten ergiebt sich für den Inhalt der Geschichte (die einzelnen Facta) diess: Sie sind zwar 1) zeitliche Erscheinungen, und als solche 2) durch einzelne Individuen vollbracht, aber nicht nur (man bemerke dieses: nur) diess, sondern sie sind 3) Momente in einer Entwicklung und zwar 4) in der nothwendigen, im Begriff des allgemeinen Geistes selbst begründeten Entwicklung desselben. Zu bemerken ist noch, dass, eben indem die vier Darstellungsweisen mit einander verbunden werden, jede (die philosophische nicht ausgenommen) die Einseitigkeit, die sie für sich hat, abstreift und ihre Wahrheit erhält.

Was endlich die Behauptung Erdmann's betrifft, dass die philosophische Darstellungsweise nur aus einem bestimmten philosophischen System hervorgehen könne; so ist darüber noch folgendes Urtheil zu fällen:

Erdmann behauptet: Eine Darstellung der in der zeitlichen Erscheinung sich manifestirenden Entwicklung des

Bewusstseyns, welches der Geist über sich gewinnt, d. h. eine Darstellung der Geschichte der Philosophie sey nicht möglich, wenn nicht die Entwicklung des Geistes abgesehen von der zeitlichen Erscheinung, d. h. die in seinem Begriff enthaltenen Momente bekannt seyen; nun sey aber eben diese Bekanntschaft das Bewusstseyn des Geistes von oder über sich selbst Philosophie; also sey eine Darstellung der Geschichte der Philosophie nicht möglich ohne Philosophie; wer jene geben wolle, müsse philosophiren.

Unläugbar ist, dass für die Darstellung und — weiter zurück — für das Studium der Geschichte der Philosophie ein philosophischer Geist als conditio sine qua non vorausgesetzt wird; aber ob auch schon philosophische Bildung und gar eine bestimmte philosophische Bildung, das ist die Frage, um die es sich handelt. Dass der philosophische Geist aus dem Studium der Geschichte der Philosophie selbst philosophische Bildung gewinnen kann, muss doch wohl zugegeben werden; wer es in Abrede oder auch nur in Zweifel ziehen wollte, müsste (da ein philosophischer Geist vorausgesetzt ist) behaupten, dass in der Geschichte der Philosophie nicht Philosophie sey; was doch wohl ungereimt und gerade mit der Hegel'schen Theorie im Widerspruch wäre. In dem Studium der Geschichte der Philosophie und vermittelst desselben kommt der philosophische Geist zum Bewusstseyn seiner selbst und mit diesem Selbstbewusstseyn unternimmt er sodann die Darstellung der Geschichte der Philosophie. Nun könnte man sagen: Auf diesem Wege komme der philosophische Geist zum Selbstbewusstseyn, nur sofern und

soweit er sich in der Geschichte der Philosophie entwickelt hat. Hieran knüpft sich die weitere Behauptung von Erdmann: Indem der Complex aller Momente in der Entwicklung des Bewusstseyns des Geistes über sich selbst, die bereits entwickelt sind, den Inhalt einer bestimmten Philosophie bildet, das Höchste aber, wozu sich das Bewusstseyn entwickelt hat, nicht mehr als Moment, sondern als Absolut-Letztes (als Princip) erscheint, so ist es eben damit unmöglich, dass ein Nachweisen der zeitlichen Entwicklung des Bewusstseyns, d. h. eine Darstellung der Philosophie über das bereits entwickelte Bewusstseyn, und die höchste Stufe dieser Entwicklung, d. h. über Inhalt und Princip dieses bestimmten Systemes, hinausgehe; d. h. der Philosoph muss die Geschichte der Philosophie von einem bestimmten System aus — und darunter ist offenbar das letzte, neueste gemeint — darstellen.

In dieser Auffassung des Gegenstandes finden wir wiederum nur dieselbe mechanische Ansicht, die wir schon S. 78 andeuteten. Man wird doch wahrhaftig nicht behaupten wollen, dass dem denkenden philosophischen Geiste vermittelst des Studiums der Geschichte der Philosophie gar nichts anderes zum Bewusstseyn und in Gedanken kommen könne, als was in den geschichtlichen Thatsachen, als solchen und für sich betrachtet, liegt; nicht das Bewusstseyn von dem Begriffe und der Aufgabe der Philosophie, nicht das Bewusstseyn von den Gesetzen und Bedingungen, unter welchen die Philosophie sich zeitlich entwickelt, nicht das Bewusstseyn über die inneren Verhältnisse der zeitlichen Formen theils zu einander, theils zur Einheit der Philosophie? Und nun lassen wir den

philosophischen Geist mit dieser gewonnenen Bildung bei dem neuesten, oder, wie man freilich schon oft lieber gesagt hat, bei dem letzten Systeme der Philosophie anlangen. — Erdmann nimmt an, er werde den Inhalt desselben als den Complex aller Momente in der Entwicklung des Bewusstseyns des Geistes über sich selbst, die bereits entwickelt sind, erkennen und begreifen. Diess ist aber eine grundlose Voraussetzung, eine Zumuthung, welche eben der durch die Geschichte der Philosophie gebildete philosophische Geist als eine ungebührliche zurückweisen wird, indem nach dem Zeugnisse der Geschichte das — in einem zeitlichen Momente — neueste System auch ein einseitiges seyn kann; eben so wenig wird er sich die Anerkennung zumuthen lassen, dass man über diejenige Stufe, welche in diesem neuesten Systeme erreicht ist, nicht hinausgehen könne, dass man dasselbe nicht als Moment, sondern als Princip zu betrachten habe, da er wieder gerade durch die Geschichte belehrt worden ist, dass eine fortgehende Entwicklung der Philosophie ist und immer das neueste, sogenannte letzte System auch wieder Moment der fortgehenden Entwicklung wurde, hievon aber das jetzt in diesem Moment letzte System auszunehmen, nur Beschränktheit oder Eitelkeit verrathen würde. Freilich will Erdmann, wenn er das neueste oder letzte System als Princip betrachtet, über welches man nicht hinausgehen dürfe, dieses nicht so verstanden wissen, dass mit jenem System alle früheren verglichen und gemessen, und, wo sie mit demselben nickt übereinstimmen, verworfen werden sollen, als ob die Vernunft in delirio gelegen, bis sie in jenem Einen System zu Vernunft gekom-

men sey; aber er will doch, dass alle früheren Systeme nur als Entwicklungsstufen zu jenem Einen System und seinem Princip betrachtet werden sollen. Und diess ist wieder eine unwissenschaftliche Forderung, weil die Voraussetzung, von welcher sie ausgeht, nach den bereits begründeten Urtheilen eine unwissenschaftliche ist. Es ist eine grosse Befangenheit und ein verderblicher Irrthum, wenn man die geschichtlichen Entwicklungen der Philosophie als mittelbare oder unmittelbare Vorstufen irgend eines bestimmten Lehrgebäudes betrachtet und gar ihren Werth bestimmt, je nachdem sie die Entstehung von diesem mehr oder weniger vorbereitet und gefördert, sich demselben mehr oder weniger angenähert haben. Jedenfalls ist ein solches Verfahren dem Standpunkt des Historikers geradezu widersprechend, indem derselbe das Bewusstseyn eines (beziehungsweise) Künftigen nicht anticipiren, und in diesem anticipirenden Bewusstseyn das (beziehungsweise für seine Darstellung) Gegenwärtige ansehen, beurtheilen und behandeln darf. Insbesondere der Hegelianer soll, wenn er treu-gehorsam seyn will, von der Gegenwart aus immer nur rückwärts, nie vorwärts schauen, wenn er also z. B. die Kant'sche Philosophie darstellt, nicht schon die Hegel'sche im Auge haben, sondern die Leibnitz-Wolf'sche, den Naturalismus des Franzosen, den Skepticismus des D. Hume, und was sonst diejenigen Momente seyn mögen, aus welchen er die Kant'sche Philosophie glaubt begreifen zu können.

Im Gegensatz gegen diese zurückgewiesenen Anmuthungen sagen wir, der Geschichtschreiber der Philosophie soll mit unbefangenem philosophischen Geiste, mit

dem reinen Begriffe der Philosophie, mit dem reinen Interesse für die Aufgabe derselben, für die geistige Arbeit und Bestrebung, dieselbe zu fassen und zu lösen, an die geschichtliche Darstellung gehen und während derselben diese Unbefangenheit, diesen reinen Begriff und dieses reine Interesse bewahren. In dieser Stimmung und Gesinnung soll er den Charakter und Inhalt eines jeden philosophischen Systems mit Genauigkeit und Treue darlegen. Hiezu gehört allerdings, dass er bei seinen Darstellungen sich so viel möglich auch der eigenthümlichen Sprache und Terminologie der Philosophen bediene; denn diese sind mehr oder minder Elemente und Züge der Individualität. Auf der anderen Seite möchte es aber auch hie und da nöthig oder wenigstens zweckmässig seyn, die eigenthümliche Terminologie in die allgemeine Sprache zu übersetzen, nicht nur, um den Inhalt zum deutlichen Bewusstseyn und Verständniss zu bringen, sondern auch, um den angenommenen Schein von Originalität aufzuheben; denn nicht selten liegt die Eigenthümlichkeit bloss in neuen Formeln, in welche alle Gedanken eingekleidet werden. Jedenfalls wird aber erfordert, dass der Geschichtschreiber sich in den eigenthümlichen Geist derjenigen Zeit, desjenigen Volkes und desjenigen Systems versetze, welche dargestellt werden sollen, und sich diesen Geist aneigne, gleichsam zu dem seinigen mache. Diess ist freilich, auch bei dem besten Willen, eine schwere Kunst; wo sie aber vernachlässiget wird, ist eine Entstellung der Geschichte die nothwendige Folge, wie wenn man in der Geschichte der griechischen Philosophie, besonders der frühesten, statt sich in die Anschauungs- und Denkweise

dieser ersten Philosophen zu versetzen, unsere modernen Vorstellungen und Gedanken anwendet. Die weitere Aufgabe ist dann, so lichtvoll als möglich nachzuweisen, wie sich die Philosophie in ihren verschiedenen Stufen und Momenten theils nach den Gesetzen des allgemeinen, besonderen und individuellen geistigen Lebens, theils unter dem mitbestimmenden Einfluss der äusseren Potenzen zeitlich so entwickeln musste, wie sie sich wirklich entwickelt hat.

Was ausser diesen den Begriff und die Methode der Geschichte der Philosophie betreffenden Bestimmungen sonst in Betracht gezogen zu werden pflegt, der Werth, den die Geschichte der Philosophie und das Studium derselben hat, und die Literatur derselben, das Alles können wir hier übergehen, ohne den Zweck, den diese Abhandlung hat, zu verletzen.

Um so angelegentlicher und ausführlicher wollen wir uns dagegen mit der Untersuchung der Frage beschäftigen: Wann? und wo? die Geschichte der Philosophie beginne, ihr Anfang gesetzt werden solle.

Dritter Theil.

Von dem Anfang der Geschichte der Philosophie.

Die Beantwortung der Frage hat, gerade bei den gegenwärtigen allgemeinen geschichtlichen und wissenschaftlichen Studien, ihre grossen Schwierigkeiten, die auch dem Interesse, welches in der Frage liegt, entsprechen, und wird daher von Verschiedenen auf verschiedene Weise gegeben. In Rücksicht auf die vorliegenden Verhältnisse möchte es wohl am gerathensten seyn, von irgend einem ganz klaren und keinem Zweifel ausgesetzten geschichtlichen Punkte auszugehen und von da aus die Untersuchung zu übernehmen. Dieser Punkt ist aber, dass ungefähr 600 Jahre vor der christlichen Zeitrechnung die griechische Philosophie sich zu bilden anfieng. Dass diese nicht, wie man zu sagen pflegt, aus den Wolken gefallen ist, sondern ihren äusseren Anknüpfungspunkt hatte, ist wohl als zum Voraus zugegeben anzunehmen. Allein hier können sich die Ansichten und Urtheile sogleich scheiden, indem behauptet wird, die griechische Philosophie habe ihre Wurzeln entweder bloss in dem Boden der griechischen Bildung selbst, oder auch in dem Boden fremder, nicht-griechischer Bildung, sie sey also entweder ein rein-einheimisches Gewächs, oder in ihrer ersten Entstehung schon auch durch die Ideen anderer Völker befruchtet worden, welche Völker keine andere gewesen seyn können, als morgenländische, unter welchem

Ausdruck nach dem allgemein anerkannten Grbrauche auch die Aegyptier begriffen werden.

Die Anhänger der ersteren Ansicht können dieselbe unseres Erachtens durch folgende Gründe zu rechtfertigen suchen: Der Geist des griechischen Volkes fand zuerst die Bedürfnisse des höheren Lebens in einer symbolischen Natur-Religion, die Interessen des Zeitlichen in einer auf Herkommen gegründeten Alleinherrschaft (*βασιλεια*), die freilich durch die Macht der öffentlichen Sitte und der Religion, wie durch besondere politische Institute gemässiget war, befriediget. Verfolgen wir nun die weitere Entwicklung der das innere Leben beherrschenden Macht mit sorgfältiger Beachtung der Gesetze des menschlichen Geistes.

In der symbolischen Natur-Religion war das Göttliche mit dem Natürlichen, das Geistige mit dem Materiellen, das Ewige mit dem Zeitlichen, das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen noch ganz verschmolzen; in der ganzen Natur wurde das Göttliche als gegenwärtig gefühlt und geahnet. Diese symbolische Natur-Religion gieng in den mythischen Polytheismus über. Derselbe hatte vor der Natur-Religion den Vorzug, dass sich aus jener allgemeinen Einheit des Göttlichen und des Natürlichen nun, so zu sagen, individuelle persönliche Gestalten hervorhoben, die sonach auch geschickt und geeignet waren, in ein näheres und bestimmteres Verhältniss zu dem Menschen gesetzt zu werden, in ein Verhältniss, welches auch sittliche Beziehungen zuliess. Auf der anderen Seite hatte jener Uebergang den Nachtheil, dass sich jenes grosse Gefühl und jene grosse Ahnung von der Einheit des Un-

endlichen und des Endlichen, des Uebersinnlichen und des Sinnlichen, worauf, als auf ihrer Grundlage, die Natur-Religion ruhte, zersplitterte, die Einheit der geistigen Anschauung sich in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Begriffen spaltete, in denen nun verschiedene Potenzen des natürlichen und des menschlichen Lebens unterschieden, wiewohl immer in das Bild persönlicher Eigenschaft und Handlung eingekleidet wurden. Der Glaube an diese öffentliche Religion beherrschte das innere und äussere, das individuelle und gemeinsame Leben der Griechen. Bei der grossen Beweglichkeit des griechischen Geistes, bei der vorherrschenden Kraft des beobachtenden Sinnes und des denkenden Verstandes musste im Fortschritte der Bildung nothwendig der Moment eintreten, wo dieser Glaube Gegenstand der Reflexion, des prüfenden Nachdenkens wurde, um zunächst den im Bilde und in der Vorstellung verhüllten Gedanken herauszufinden und denselben sodann nach seinem inneren Gesetze fortzubilden und zu entwickeln. Damit begann die Philosophie; und es wird wohl erlaubt seyn, die Geschichte derselben an diese vorangegangenen und beziehungsweise gegenwärtigen Momente anzuknüpfen.

An die symbolische Natur-Religion schliessen sich diejenigen philosophischen Theorieen an, welche zwar die Identität des materiellen und geistigen (realen und idealen) Principes darstellen, aber mit überwiegendem materiellem (realem) Charakter. Diess ist eine innere Verwandtschaft. Denn, wie in der Natur-Religion, so ist in jenen philosophischen Theorieen das Göttliche noch ganz Eins, identisch mit den physischen Elementen, und der Unterschied

ist nur der, dass sie von der Art und Weise, wie sich diese das Göttliche involvirenden Elemente in die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge entwickeln, nähere Rechenschaft geben. Ausserdem kann man auch historisch nachweisen, wie die ersten philosophischen Versuche der Art sich an Vorstellungen der symbolischen Natur-Religion anschlossen; so die Lehre des Thales an die Dichtung von dem Okeanos und der Thetis, die Lehre des Anaximander an die orphische Lehre vom Chaos. Die übrigen hieher gehörigen Theorieen mögen wir dann als blosse Fortsetzungen dieser Richtung ansehen, als Versuche, theils die für die Auflösung der naturphilosophischen Aufgabe geeigneteren Elemente zu finden, theils die verschiedenen Theorieen zu combiniren.

Den mythischen Polytheismus dagegen könnte man als die Wurzel derjenigen Theorieen ansehen, welche zum Theil die Identität des materiellen und geistigen Princips, aber mit überwiegendem idealem Charakter dartsellen, zum Theil das materielle und das geistige Princip im Begriffe trennen. Denn in der Vielheit der Götter lag für das vernünftige Denken an sich schon die Aufforderung, die Einheit zu suchen, in welcher diese Vielheit bestehe. Hiezu gab auch der Polytheismus der Volks-Religion an sich schon Veranlassung und Anleitung, sofern er selbst unter den vielen Göttern ein Verhältniss der Unterordnung annahm, und die übrigen Einem oder Alle dem Schicksal unterwarf. Hatte sich so der vernünftige Gedanke von der Vielgötterei aus zu dem Begriffe Eines Gottes erhoben, so kam es noch darauf an, ob er diesen Gott als Identität des geistigen und materiellen Principes, oder als

geistiges im Unterschied und Gegensatz des materiellen fasste. Das Erstere lag allerdings der gegebenen Vorstellungsweise näher, aber auch das Andere konnte vom Polytheismus aus angeregt werden. Die Personification, die ihm eigenthümlich war, lenkte die Aufmerksamkeit leicht und einfach auf das menschliche Wesen; in der näheren Betrachtung und Erforschung dieses menschlichen Wesens aber mochte sich bald die Unterscheidung des geistigen und des körperlichen Principes dem Bewusstseyn aufschliessen. Von diesem Punkte aus lag es dann auch sehr nahe, die Gottheit unter sittlichen Attributen und in einem sittlichen Verhältnisse zu der Welt und der Menschheit zu denken. Religiöse Ideen dieses Inhaltes waren ja auch schon in den Mysterien niedergelegt. Dass die bezeichneten philosophischen Theorieen von dem mythischen Polytheismus ausgiengen, dafür könnte man auch den historischen Beweis führen, dass gerade die Urheber jener Theorieen am lebhaftesten und entschiedensten gegen jenen Polytheismus eiferten. Eben weil sie sich von ihm aus zum Gedanken erhoben, d. h. vermittelst der Verneinung desselben zum Gedanken gelangten, mussten sie sich der Unwahrheit desselben um so klarer und gründlicher bewusst werden. So lässt sich nicht nur im Allgemeinen nachweisen, wie der griechische Geist aus dem Gebiete des religiösen Vorstellens und Glaubens in das der verständigen Reflexion und der vernünftigen Speculation übergieng, sondern auch im Besonderen, wie die verschiedenen Richtungen, welche diese Reflexion und Speculation nahm, sich an die verschiedenen Formen der bestehenden Religion anschlossen und aus denselben entwi-

chelten. Indessen geschah dieser Uebergang von der symbolischen und mythischen Religion in das eigentliche Philosophem doch nicht unmittelbar, sondern durch mehrere vermittelnde Glieder; diese scheinen gewesen zu seyn: die orphischen Lehren (worunter freilich Mancherlei zu befassen ist), die Lehren der alten (mythischen) Theologen, endlich die Lehren der sogenannten gemischten (*μεμιγμενοι*) Theologen. Die so entstandenen Philosopheme gehörten zunächst demjenigen wissenschaftlichen Gebiet an, welches die Griechen mit dem Namen: Physik bezeichneten.

Aber in der Religion lagen auch schon die Keime der Ethik, wie auch das politische Leben der Griechen zu ethischen Gedanken und Betrachtungen nothwendig Stoff und Veranlassung gab. Die ersten Anfänge der Ethik finden wir bei den Gnomikern, welche also hier für dieses Gebiet als die vermittelnden Glieder angesehen werden können.

Das dialectische Element endlich lag eben darin, dass das Denken sich aus der Unmittelbarkeit des religiösen Glaubens und des sittlichen Bewusstseyns emporzuringen anfieng, dass der Geist sich über dasjenige, was bisher Inhalt und Gegenstand des unmittelbaren Glaubens und des unmittelbaren sittlichen Bewusstseyns gewesen war, zu verständigen suchte, d. h. in dem Anfang des Philosophirens als solchen. Daher wir schon in den frühesten Philosophemen der Griechen, freilich in verschiedener Art und verschiedenem Maass, ein dialectisches Element antreffen.

Wenn wir auf diese Weise die griechische Philosophie als ein rein- einheimisches Gewächs, entsprossen dem Boden der einheimischen Bildung, begreifen können, so ist weiter geltend zu machen, dass sie sich in ihrer folgenden geschichtlichen Entwicklung so leicht und einfach aus sich selbst mit Rücksicht theils auf die allgemeinen Gesetze des Geistes, theils auf die äusseren politischen Schicksale des griechischen Volkes erklären lässt, dass es nicht nur überflüssig, sondern sogar störend wäre, wenn man ein äusseres fremdartiges Element mit in die Erklärung hereinziehen wollte. Es erinnert diess noch an die sehr bedeutende Erscheinung, dass die griechische Philosophie vielmehr ihr eigenthümliches charakteristisches Wesen einbüsste, sobald sie mit den orientalischen Religionen, überhaupt mit Elementen der orientalischen Bildung in Berührung und Verbindung kam, wie diess die Geschichte der sogenannten alexandrinischen oder neuplatonischen Philosophie in sehr auffallender Weise zeigt. Es ist überhaupt und durch alle besonderen Bestimmungen und Verhältnisse hindurch ein so grosser Unterschied zwischen dem hellenischen und dem orientalischen Wesen und Leben, dass jenes aus diesem, insbesondere die hellenische Philosophie aus orientalischen Elementen abzuleiten nie gelingen kann. Dieses Resultat behält man auch, wenn man etwa die Religion als Mittelglied einschieben und sagen wollte, die griechische Philosophie sey aus der griechischen Religion, diese aber aus Elementen orientalischer Bildung hervorgegangen, und somit die griechische Philosophie doch orientalischen Ursprungs. Denn allerdings ist gar nicht daran zu zweifeln, dass die Griechen man-

cherlei Keime und Elemente der Bildung überhaupt und der religiösen insbesondere vom Oriente aus erhielten; aber eben so gewiss ist, dass sich aus diesen Keimen und Elementen der griechische Geist bald eine seiner Besonderheit entsprechende Bildung schuf, in Religion, Cultus, Staatsverfassung und Kunst, worin er sich als eigenthümlichen und freien Geist bewährte; und wie sich von da aus erst, nachdem sich das hellenische Wesen, als solches, schon ganz bestimmt ausgebildet hatte, die Philosophie, als höhere Stufe, entwickelte, ist zuvor erläutert worden; sonach erscheint diese vielmehr schon als die Frucht der individuell-bestimmten hellenischen Bildung. Will man einen Zusammenhang der griechischen Philosophie mit dem Oriente annehmen, so können es jedenfalls nur sehr vereinzelte Anregungen gewesen seyn, welche die Griechen durch den Verkehr mit dem Orient empfangen haben [24]).

Einzelne Aehnlichkeiten kommen freilich vor, aber sie können gegen diese Ansicht nichts beweisen. So führt z. B. Friedrich Ast (Grundriss einer Geschichte der Philosophie; Landshut 1807. S. 52. §. 42) an, dass sich bei den Griechen, wie bei den Orientalen, die Vorstellungen von der Geburt aller Dinge aus dem Wasser, von der Entwicklung alles Seyns aus einem Keime finden, u. s. w. Allein solche Vorstellungen sind von der Art, dass sie sich aus einem anderen Grunde, nämlich aus der Allen möglichen Natur-Anschauung und Natur-Betrachtung erklären lassen, und (was noch ausserdem zu bedenken ist) wenn bei den griechischen Philosophen Vorstellungen vorkommen, welche den religiösen Ideen des Orients verwandt

zu seyn scheinen, so haben sie in Wahrheit dort eine andere Bedeutung als hier; so spielen z. B. in der Symbolik des Orients und in der griechischen Philosophie die Elemente der Natur eine grosse Rollè; allein dort sind sie Symbole des Göttlichen, hier wirkliche physische Wesen und rein-natürliche Kräfte.

Dieser einen Ansicht kann sich die andere mit folgenden Gründen gegenüberstellen:

Wenn wir von der allgemein anerkannten Thatsache ausgehen, dass Griechenland vom Oriente aus, und zwar von zwei Seiten, der südlichen und nördlichen, her, nicht nur bevölkert wurde, sondern auch die früheste Bildung (wenigstens zum Theil) erhielt, worauf nach den neueren Forschungen die griechische Sprache und Schrift hinweist, so wissen wir wohl, dass diese Thatsache mit der vorliegenden Untersuchung jedenfalls in einem sehr entfernten Zusammenhange steht, und für die Behauptung, dass die griechische Philosophie Anknüpfungspunkte im Orient habe, an und für sich keinen Beweis liefert. Denn jene orientalischen Elemente konnten auf griechischem Boden und vom griechischen Geiste eine dieser Natur und diesem Geiste entsprechende Umgestaltung erfahren und aus dieser neuen ächt-griechischen Form konnte sich dann erst die Philosophie entwickeln. Allein dieser Möglichkeit ist nicht nur eine andere Möglichkeit, sondern eine andere Wahrscheinlichkeit und sogar historische Gewissheit gegenüber zu stellen. Vorerst ist nämlich gar nicht daran zu zweifeln, dass die eingewanderten Colonieen mit ihren Stammländern und Stammvölkern in fortdauerndem Zusammenhang und Verkehr blieben und eben damit eine

beständige Verbindung zwischen Griechenland und dem Oriente unterhalten wurde. Man kann daran um so weniger zweifeln, als frühe auch in umgekehrter Richtung von Griechenland Colonieen ausgiengen, wodurch derselbe Verkehr mit dem Oriente vermittelt werden musste und nach dem Zeugniss der Geschichte auch wirklich vermittelt wurde. Am wichtigsten und interessantesten sind in dieser Hinsicht die Colonieen auf den Inseln des ägeischen Meeres, an den Küsten von Kleinasien, von Thracien, vom schwarzen Meere. Dieses Alles gieng dem Anfang einer Philosophie unter den Griechen geraume Zeit voran; um so mehr ist damit die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit gegeben, dass der griechische Geist immer fort von Elementen orientalischer Cultur influirt wurde, und diese Influenz dann später auch in der griechischen Philosophie sich ausdrückte. Hieran knüpft sich — um unserem Gegenstande noch näher zu rücken — die Bemerkung, dass diejenigen Männer, welche, nach dem vorhin (S. 115) Angeführten, zum Theil durch das bestimmte Zeugniss des Aristoteles Bestätigten, den Uebergang von der allgemeinen, insbesondere religiösen Bildung und Vorstellungsweise zur philosophischen Meditation und Speculation machten, auf eine Vermittlung zwischen dem Oriente und dem griechischen Volke hinweisen; so Orpheus (in Thracien), Hesiodus (von Cyme, einer asiatischen Stadt in Aeolis), Anarcharsis (aus Scythien), Pherecydes (von der Insel Syros), Epimenides (von der Insel Creta). Noch unzweideutiger ist der durch das Zeugniss der Geschichte vollkommen bestätigte Umstand, dass einestheils gerade unter denjenigen Theilen des griechischen Volkes die phi-

losophische Meditation zuerst angeregt wurde, welche dem Oriente (in geographischer Hinsicht) am nächsten lagen und mit demselben durch politische Bande wirklich verbunden waren, überhaupt den nächsten und lebhaftesten Verkehr mit demselben haben konnten und wirklich hatten, anderntheils der Anfang der griechischen Philosophie gerade mit demjenigen Zeitpunkt zusammenfällt, in welchem von Cyrus das grosse persische Reich gestiftet wurde, und der erste Abschnitt von der Geschichte der griechischen Philosophie (Thales — Sokrates) eben diejenige Zeit der politischen Geschichte begreift, in welcher Cyrus Babylon eroberte, den König von Lydien und die griechischen Colonieen in Asien besiegte, Cambyses Aegypten unterwarf, Darius Hystaspis einerseits bis Indien vordrang, andererseits Thracien und Macedonien besetzte und in Griechenland einfiel; Xerxes diesen Einfall erneuerte, aber mit dem endlichen Erfolg, dass nun umgekehrt Asien von Europa angegriffen wurde. Vergegenwärtiget man sich diese geographischen und historischen Verhältnisse, so drängt sich doch wohl unwiderstehlich die Frage auf, ob durch dieselben nicht auch eine geistige und im engeren Sinne wissenschaftliche Mittheilung zwischen Griechen und Orientalen angeregt und unterhalten wurde, eine Mittheilung, in welcher sich die Griechen zum wenigsten auch als Empfangende, Lernende verhalten mussten, weil die orientalische Bildung einen eigenthümlichen, von dem der griechischen abweichenden Charakter hatte, auch wenigstens in gewissen Elementen vorgeschrittener war. Man bedenke, dass, wie bei dem einzelnen Menschen, so auch bei den Völkern in die Zeit

der ersten **freien** Entfaltung der **höheren** Geisteskräfte auch die lebhafteste Wissbegierde und die regste Empfänglichkeit fällt, dass Beides, Lust zu lernen und Lust sich mitzutheilen, zu den hervorstechenden Eigenthümlichkeiten des griechischen National-Charakters gehörte. Derjenige würde sich wohl nicht täuschen, welcher glaubt, ein solcher unmittelbarer persönlicher Verkehr, wie wir ihn zwischen den Griechen und den Orientalen in der fraglichen Zeit uns vorstellen müssen, sey viel anregender und fruchtbarer, als wie er jetzt gewöhnlich durch Schriften vermittelt wird [25]).

An diese Erwägung der geographischen und geschichtlichen Verhältnisse im **Allgemeinen** schliessen sich sehr natürlich die Nachrichten über die **persönlichen** Beziehungen **einzelner** Philosophen und hauptsächlich über diejenigen Reisen an, welche Einzelne der frühesten griechischen Philosophen nach dem Oriente in verschiedenen Richtungen gemacht haben sollen. Wir wollen das Wichtigste von diesen Nachrichten kurz zusammenstellen:

Thales war von Phönicischer Abstammung (Herodot. I. 170. Diog. Laërt. I. 22. Clemens Alex. Strom. Ed. Sylburg. 1688. p. 300. c. 302. c.), machte Reisen nach Creta (Laërt. I. 43), nach Aegypten (Diog. Laërt. I. 24. Plut. de pl. ph. I. 3. Jambl. de Pythag. Vit. Cap. 1, 2.) Dass er mit Persien bekannt gewesen sey, kann nach demjenigen gar nicht zweifelhaft seyn, was man von seiner politischen Thätigkeit weiss.

Herakleitos soll nach Diog. Laërt. IX. 13 von Darius Hystaspis eingeladen worden seyn, an seinen königlichen Hof zu kommen, um ihm griechische Weisheit mitzutheilen.

Pythagoras, abstammend von Tyrrhenischen Pelasgern, soll Reisen nach Aegypten, Phönicien, Arabien, Palästina, Babylon, Indien, Persien gemacht haben. Je mehr nun in seine Lebensgeschichte überhaupt, insbesondere über seine Reisen Fabelhaftes sich eingemischt hat, um so mehr verdient es Beachtung, dass Cicero (de Fin. B. et M. V. 29) und Plinius neben der Reise nach Aegypten (die doch wohl nicht bezweifelt werden kann) auch die nach Persien erwähnen. Dass an der Stiftung und Einrichtung seines Bundes die Kenntniss des ägyptischen Priesterwesens wesentlichen Antheil gehabt habe, ist mir wenigstens gewiss.

Von Demokritos wird erzählt, er sey in seiner Jugend schon von Magiern und Chaldäern, die Xerxes auf seinem Rückzuge nach Persien in Abdera zurückgelassen, unterrichtet worden (Diog. Laërt. IX. 34), habe sodann Reisen nach Aegypten, Persien, Babylon und Indien gemacht. Es sind dafür die Zeugnisse von Theophrast, Plinius, Aelian Var. Hist. IV. 20, Diodorus Sic. I. 98, vorhanden; besonders ist auf Clemens Alex. Strom. I. p. 304, a. hinzuweisen, wo Demokrits eigene Berichte über seine Reisen angeführt werden; vergl. Eusebius Praep. Evang. X. 2.

Wenn nun auch diese Nachrichten nicht alle und durchaus als wahr angenommen werden dürfen, so können sie doch auch nicht alle und durchaus als erdichtet verworfen werden, und wenn es sich ohne irgend einen historischen Grund nicht erklären lässt, wie solche Nachrichten gerade auf diese Individuen gefallen seyn können, so haben wir nicht nur die allgemeine Wahrheit, dass mehrere der älte-

sten griechischen Philosophen eine unmittelbare persönliche Anschauung orientalischer Länder und Völker gehabt haben, sondern auch die bestimmtere, dass diese Individuen die vorhin genannten Männer gewesen seyen, wobei die Annahme in Beziehung auf Heraklit freilich mehr als zweifelhaft seyn mag. Jedenfalls verdient die Thatsache Aufmerksamkeit, dass die ältesten griechischen Philosophen nicht dem eigentlichen Griechenland, sondern griechischen Colonieen auf den Inseln des ägeischen Meeres und an den Küsten von Kleinasien und Thracien angehören, also denjenigen Gegenden, welche das die orientalische und die hellenische Bildung vermittelnde Band waren.

An diese speciellen Nachrichten und Urtheile mag sich endlich noch die Erinnerung an ein Allgemeines anknüpfen, welches, wie es scheint, noch nicht gehörig beachtet ist, aber wohl verdienen möchte, genau erwogen zu werden, nämlich dass dem Anfang der griechischen Philosophie nicht lange vorangegangen oder gleichzeitig gewesen eine grosse Aufregung und Bewegung des geistigen Lebens im Oriente, welche sich weithin verbreitete, in China durch Confucius, in Indien durch Buddha, dessen Lehre auch in Persien eindrang und sich weit über Asien ausbreitete, in Persien selbst durch Zoroaster [26]). Sollte von dieser grossen, umfassenden Bewegung des geistigen Lebens im Oriente nicht auch ein Anstoss und eine Erregung an die Griechen gekommen seyn, die doch ganz gewiss in einem nahen Verkehr mit Persien standen?

Wer indessen auch dieses nicht einräumen wollte, dem müsste doch immer reicher Stoff zum Nachdenken in

dem Umstand liegen, dass solche wichtige Momente in der Entwicklung des geistigen Lebens der Menschheit unter verschiedenen Theilen derselben in der Zeit so nahe an einander treffen. Es deutet diess auf die Einheit Eines Planes hin, in welchem die besonderen Thatsachen vereiniget sind, wenn sie auch äusserlich und räumlich isolirt seyn sollten.

Von diesem Standpunkt aus die Sache betrachtet, wird es dann auch nicht nur erlaubt, sondern angemessen seyn, noch auf die innere Verwandtschaft zwischen griechischen und orientalischen Lehren aufmerksam zu machen.

Zuerst ziehen wir den Pythagoras und die Pythagoreer in Betracht; und hier ist besonders auffallend und interessant die Verwandtschaft ihrer Lehren mit chinesischen über die Musik und die Zahlenlehre.

Wie die Pythagoreer, geben die chinesischen Weisen der Musik eine sehr hohe und wichtige Bedeutung, als einem sittlichen Bildungsmittel für den Menschen und den Bürger. Sie vermag Leidenschaften zu bändigen, aber auch zu erregen, Neigungen zu reinigen, aber auch zu verderben, überhaupt die Gemüther und die Sitten umzuwandeln; sie soll die jugendlichen Gemüther zur Sanftmuth und Güte lenken, doch ohne der Geradheit zu schaden. Daher es eine der ersten Sorgen der Fürsten war, die Musik rein und einfach, in der Einfachheit edel und erhaben zu erhalten. Die Musik beruht dann ferner (und damit kommen wir auf das speculative Moment) auch nach dem Urtheil der chinesischen Weisen auf der Zahlenlehre und hier findet sich, was die Lehre von der Bedeutung der Zahlen betrifft, eine noch interessantere Aehnlichkeit

und Verwandtschaft. Auch die Chinesen theilen die Zahlen in gleiche und ungleiche, gerade und ungerade ein, mit der auf den ersten Blick so befremdlichen Bestimmung, dass die ungleichen die vollkommenen und himmlischen, die gleichen die irdischen und unvollkommenen sind. Die Zahlen sind die Stellvertreter des Himmlischen und des Irdischen. Nun hängt von der Art und dem Grade der Vereinigung des Himmlischen und des Irdischen die Art und der Grad der Vollständigkeit aller Dinge ab; denn durch die Combination wird Alles in der Natur hervorgebracht. Daher wie durch den Accord des Himmels und der Erde alle Dinge sich vereinigen oder zersetzen, sich gestalten, wachsen und Vollendung erhalten, so vermag man auch durch die Combination der ungleichen und der gleichen Zahlen, sofern sie die Stellvertreter des Himmlischen und des Irdischen sind, alle Dinge zu vereinigen und zu zersetzen, die Gestalt, das Wachsthum und die Vollendung aller Dinge zu bestimmen. 1, 2, 3, 4 ist die heilige Vierzahl und 10 ist die Vollendung der Zahlen [27]). Bei dieser Ansicht von der Bedeutung der Zahlenlehre und ihrer Beziehung zur Musik ist es dann ganz consequent, wenn die Chinesen von dieser Musik sagen, sie empfange ihre Gesetze vom Himmel, oder sie sey der Ausdruck und Klang der Einigkeit zwischen Himmel und Erde, in ihr finde der Weise das Grundgesetz der ganzen Welt, sie setze den Menschen in Rapport mit der Geisterwelt und bestimme die Ordnung aller Dinge. Ziehen wir dann dieselbe pythagoreische Lehre mehr von ihrer religiösen und ethischen Seite in Betracht, sehen wir zugleich die Lehren des Herakleitos und — noch mehr —

die des Empedokles näher an, so drängt sich, wie mir scheint, unwillkührlich und unwiderstehlich der Gedanke an eine Verwandtschaft mit indischer und persischer Lehre auf[28]). Was die pythagoreische Philosophie betrifft, so rechnen wir hieher die Lehren von der Präexistenz der Seele, von ihrem Ursprunge aus dem Ewigen und ihrer Vereinigung mit dem Körper als einer Folge des Abfalls, von den Mitteln, nach diesem Abfall wieder mit Gott vereiniget, ihm ähnlich und mit ihm Eins zu werden, welche Mittel einestheils in der Reinigung von allem Sinnlichen, anderntheils in dem vernünftigen Handeln und Denken liegen. In der Philosophie des Herakleitos erinnern wir an gewisse Lehren, die bis jetzt weder an und für sich, noch im Zusammenhang mit einander und der ganzen Welt- und Lebensansicht des Mannes gehörig gewürdiget zu seyn scheinen; nämlich: dass die Seele ein Ausfluss des göttlichen Feuers sey, dass die Seele durch die Verbindung mit dem Körper gebunden, der Körper durch die Verbindung mit der Seele lebendig werde, umgekehrt also, die Seele, wenn sie vom Körper sich trennt, frei, der Körper aber in diesem Momente todt werde; daher der Körper ein Grab der Seele genannt und gesagt wird: „In unserem Tode und in unserem Leben ist Beides — Leben und Sterben.“ Noch bezeichnender ist die Lehre, dass die menschlichen Seelen Götter- oder Dämonenseelen seyen, die in menschliche Leiber gekommen und nach dem menschlichen Tode wieder Götter oder Dämonen werden. „Die Menschen sind sterbliche Götter und die Götter unsterbliche Menschen;“ „wir leben den Tod der Götter und sterben ihr Leben.“ Dem Heraklit erschien

also der Eintritt der Seele in das menschliche Leben als Uebergang aus einem vollkommenen Daseyn in ein unvollkommenes, und dagegen der Tod als Rückkehr von diesem in jenes; daher er den Tod preisen und höher achten konnte, als das Leben. Verbindet man damit die weitere Behauptung, dass der Weg nach unten das Böse, der nach oben das Gute ist; so kommt man auf die Ansicht, dass der Eintritt der Seele ins menschliche Daseyn ein Verfall ins Böse, der Tod eine Rückkehr zum Guten sey. Nimmt man dann noch hinzu, dass das Geschick des Menschen verschieden sey, je nachdem die an sich reine menschliche Natur der Seele mehr oder weniger durch die irdische Materie afficirt werde; so verräth sich darin ein tiefer ethischer Gehalt der Philosophie, der wohl nicht Ausdruck des reinen hellenischen Geistes ist. Es hängt mit dieser ethischen Ansicht wohl auch die Theorie des Wissens überein, wornach nur derjenige Gedanke wahr ist, der, mit Ausschliessung des blos Subjectiven und Individuellen, in der Gemeinschaft mit der allgemeinen objectiven Vernunft gedacht wird.

Noch auffallender ist die Philosophie des Empedokles; denn diese hat einen so eigenthümlichen mystischen und tragischen Charakter, wie keine Lehre eines anderen griechischen Philosophen. Das tiefe Gefühl von der Nichtigkeit und Unseligkeit dieses Lebens, die Lehre, dass das Daseyn in dieser Welt die Folge des Abfalls von der Gottheit sey, der durch die Rückkehr in die ewige und selige göttliche Einheit versöhnt werde, erinnert auch unwillkührlich an orientalische Ideen.

Dass die Atomistik auch als eine Form indischer Phi-

losophie vorkommt, darauf legen wir hier kein Gewicht, weil die des Leukippos und Demokritos sich in der geschichtlichen Entwicklung der griechischen Naturphilosophie selbst sehr leicht begreifen lässt.

Aber die Frage könnte man aufwerfen: ob die eleatische Philosophie nicht einen Zusammenhang mit orientalischen Lehren habe? Die eleatische Philosophie ist eine von den drei Formen oder Richtungen, womit die griechische Philosophie beginnt; allein das ist eben auffallend und nicht wohl begreiflich, dass mit solcher Form und Richtung die Philosophie beginne. Eine solche Form setzt gewiss mehrere Vermittlungen voraus, die wir aber weder in einer früheren oder gleichzeitigen griechischen Philosophie, noch sonst in einem Elemente griechischer Bildung zu finden vermögen; dagegen ist ein solcher Idealismus, wie der der eleatischen Philosophen, ganz im Geiste indischer Religion und Philosophie. Auffallend ist auch z. B. die Aehnlichkeit in den Bestimmungen des wahren Gedankens von Gott, wie in der Ansicht vom Endlichen und seinem Verhältnisse zum Absoluten und Ewigen.

Diese Erscheinungen sind um so auffallender, weil gerade diejenigen Theorieen griechischer Philosophie, welche an den Orient erinnern und auf denselben hinweisen, zugleich zu den tiefsinnigsten der frühesten Zeit gehören. Indessen muss man allerdings und immerhin zugeben, dass sich im Besonderen oder gar Einzelnen ein bestimmter Zusammenhang zwischen griechischer und orientalischer Lehre in geschichtlichen Thatsachen nicht nachweisen lässt. Vielleicht gelingt

es weiteren Forschungen, diese Aufgabe zu lösen, und, was uns jetzt fast isolirt in Raum und Zeit erscheint, als Theil und Moment einer grossen, allgemeinen Einheit zu erkennen. Die Bemerkung liegt sehr nahe, dass die Forschung auf alte, eine Zeitlang wo nicht vergessene, doch verworfene und verschmähte Ansichten, wie von einem Urvolke, von ursprünglicher Offenbarung und heiliger Ueberlieferung, als dem Anfange aller Philosophie zurückkomme, freilich mit dem Unterschiede, dass, was früher mehr gläubige Voraussetzung und Ahnung war, nun eine theils durch das äussere Zeugniss der Geschichte, theils durch die innere Wahrheit und Nothwendigkeit der Idee bestätigte Erkenntniss und Einsicht wird.

Anhang.

Ueber die verschiedenen Formen der griechischen Philosophie vor Sokrates und den Entwicklungsgang derselben.

Die Geschichte der griechischen Philosophie zeigt uns das höchst merkwürdige, die Aufmerksamkeit in mehr als Einer Hinsicht in Anspruch nehmende Verhältniss, dass die Philosophie gleich in ihrem Anfang in drei — offenbar von einander unabhängigen[29]) — verschiedenen Formen und Richtungen auftritt, nämlich der sogenannten jonischen, italischen und eleatischen. Diese an sich schon merkwürdige Erscheinung wird noch interessanter, wenn man damit ein Urtheil von Platon in Zusammenhang bringt, welches uns Aristoteles in Metaphysic. Lib. 1. (edit. Brandis. S. 20. L. 23.) berichtet: *ἐτι δε παρα τα αἰσϑητα και τα εἰδη τα μαϑηματικα των πραγματων εἰναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αἰσϑητων τῳ ἀϊδια και ἀκινητα εἰναι, των δ' εἰδων τῳ τα μεν πολλ' ἀττα ὁμοια εἰναι, το δε εἰδος αὐτο ἑν ἑκαστον μονον.* Platon macht hier offenbar auf eine Stufenreihe aufmerksam (die er auch in seiner wissenschaftlichen Theorie von der Erkenntniss annimmt), nämlich *το αἰσϑητον*, *το μαϑηματικον*, *το εἰδος*. Nun ist aber das Erste in dem wesentlichen und eigenthümlichen Charakter der jonischen, das Andere in dem der italischen, das Dritte in dem der eleatischen Philosophie repräsentirt und ausgeführt[30]). Wir gewinnen also den noch bestimmteren Gedanken, dass die griechische Philosophie

gleich in ihrem Anfang in drei Formen auftritt, wodurch drei Stufen der Erkenntniss dargestellt werden. Die weitere Frage wird seyn, wie sich jede dieser drei ursprünglichen Formen in bestimmten Theorieen gestaltet und zeitlich entwickelt hat, ob vielleicht diese dreifache Entwicklung zu Einem Resultate geführt hat und zu welchem?

Die vorhin bemerkte Stufenordnung erlaubt oder berechtiget, bei der Beantwortung dieser Frage von der jonischen Form auszugehen.

Die jonische Form.

Der allgemeine, und in Beziehung zu den zwei anderen Formen eigenthümliche Charakter derselben ist, dass sie die Entstehung der Welt erklären, also Kosmogonie oder Physiologie (im weitesten Sinne des Wortes) seyn will; insofern ist sie diejenige, welche sich an die vorangegangene Auffassungsweise und Bildungsstufe am nächsten anschliesst. Die Philosophen dieser Schule dachten die Welt unter der Kategorie des Werdens; um aber dieses Werden zu begreifen, bedurften sie Principien, uranfängliche Ursachen, *ἐξ ἀρχης αἰτιαι*, wie sich Aristoteles ausdrückt. Von eben diesem werden gleich im ersten Buche seiner Metaphysik, wo er seinen Bericht über die frühesten Philosopheme einleitet, offenbar in der Absicht, um der Kritik einen Massstab zu geben, vier Principien unterschieden, nämlich 1) *το τι ἠν*, 2) *ἡ ὑλη* oder *το ὑποκειμενον*, 3) *ἡ ἀρχη της κινησεως*, 4) *το οὗ ἑνεκα και τἀγαθον*; er bemerkt sodann, die ersten Philosophen haben die Principien *ἐν ὑλης εἰδει* für die ein-

zigen Principien aller Dinge angenommen. Indem aber die jonischen Philosophen die genannte Aufgabe sich stellten und dieselbe auf dem bezeichneten Wege zu lösen versuchten, gingen ihre Philosopheme von zwei verschiedenen naturphilosophischen Gesichtspunkten oder Grundbegriffen aus, und theilen sich insofern selbst wieder in zwei Arten. Der einen gehören Thales, Anaximenes, Herakleitos an, der anderen Anaximander, Anaxagoras und die Atomistiker; Diogenes von Apollonia spielt so zu sagen eine Zwischenrolle, und zwar zwischen Anaxagoras und den Atomistikern.

Die uns bekannte Naturphilosophie des Thales hatte zwei Hauptgedanken: 1) Alles ist aus dem Wasser und Alles löst sich in Wasser auf; 2) Alles ist voll Götter, die ganze Natur ist mit Dämonen erfüllt, auch der Stein hat eine Seele, weil er das Eisen bewegt.

Aristoteles, indem er den ersten dieser Sätze erwähnt, erinnert theils an die Lehre der alten Theologen, wornach Okeanos und Thetys die πατερες της γενεσεως seyen, theils vermuthet er, Thales sey zu jenem Lehrsatze veranlasst worden, weil er gesehen, dass die Nahrung aller Dinge feucht sey, das Warme aus dem Feuchten entstehe und von diesem lebe, auch die Saamen aller Dinge die feuchte Natur haben, das Wasser aber das Princip der feuchten Natur sey. Aristoteles weist uns also auf zwei Gründe hin, aus welchen das Philosophem des Thales begriffen werden könne; der eine ist die Kosmogonie der alten Theologen. Wirklich kann man auch leicht eine Beziehung desselben nicht nur zu der Lehre der alten griechischen Theologen, sondern weiter

zurück noch zu den kosmogonischen Ansichten der Inder und Ebräer finden (Vergl. K. Th. Johannsen die kosmogonischen Ansichten der Inder und Hebräer. Altona 1833.). Der andere Grund ist die Anschauung der Natur selbst, indem die einzelne Erscheinung als Ausdruck des Allgemeinen genommen und gedeutet wird. Ebendamit wird man wohl an zweierlei erinnert, einmal nämlich daran, dass Thales in seinem ersten Lehrsatze nicht sowohl das Wasser als das Urelement oder den Grundstoff aller Dinge bezeichnen wollte, als vielmehr den ursprünglichen Zustand des Urstoffes, in welchem dieser fähig sey, zu allem gebildet zu werden, alles hervorzubringen und zu ernähren, und dann daran, dass er sich den Urstoff in diesem ursprünglichen Zustande mit einer ihm inwohnenden Zeugungs- und Ernährungskraft dachte. Dieses ist wohl auch der Sinn und die Bedeutung des zweiten Lehrsatzes. Wenn Cicero (de Natura Deor. I, 10.) sich darüber so ausdrückt: Thales aquam dixit rerum initium, Deum autem mentem, quae ex aqua cuncta fingeret, so ist diess eine arge Missdeutung nach späteren Begriffen; richtiger sagt Aristoteles Metaphys. I, 5. „*και ἐν ὁλῳ δε τινες αὐτην (την ψυχην) μεμιχθαι φασιν ὁθεν ἰσως και Θαλης ᾠηθη, παντα πληρη θεων εἶναι*. (Vergl. *περι ψυχης* I, 2.) Der naturphilosophische Gedanke, den Thales in seiner *ὑλης εἰδει* ausdrücken wollte, ist demnach dieser: Das Werden und Daseyn der Dinge ist das Product eines mit organisch-zeugender, ernährender und bewegender Lebenskraft begabten flüssigen Urstoffes, daher auch alle Dinge belebt sind[31]. Thales lehrte dann aber auch: Alles löse sich in Wasser auf; wie Dieses näher zu ver-

stehen sey, darüber haben wir gar keine bestimmte Nachrichten, und hieraus allein lässt es sich auch wohl erklären, dass dieser Lehrsatz gewöhnlich in der geschichtlichen Darstellung ganz übersehen wird; allein mit Unrecht. Thales folgte wohl auch hier dem Vorgange alter Kosmogonieen, nach welchen die Welt der einzelnen Dinge, wie aus dem Wasser hervorgegangen, so auch wieder in dasselbe sich auflöst — d. h. der uranfängliche Zustand sich wiederherstellt, in sich selbst wieder zurückgeht. Es liegt darin der Gedanke von der Vergänglichkeit des zeitlich-gewordenen Einzelnen, Endlichen; damit verbindet sich aber ohne Zweifel der andere, dass das in sich selbst zurückgekommene Allgemeine wieder in die Erzeugung einzelner, endlicher Dinge übergeht; und der ganze, vollständige naturphilosophische Gedanke des Thales wäre also der: die Welt, die Natur besteht in einem am Wechsel des Entstehens und Vergehens der endlichen Dinge sich fortbewegenden, immer sich wiederherstellenden, organischen Bildungsprocesse.

An Thales reihen wir den Anaximenes an. Derselbe lehrte: Der Urstoff aller Dinge ist die Luft; diese ist in ewiger Bewegung; vermittelst derselben nimmt sie die Unterschiede der Verdünnung und Verdichtung, der Verflüchtigung und Zusammenziehung an. Die Verdünnung giebt das Warme und das Feuer, die Verdichtung das Kalte — insbesondere Wasser und Erde.

Hier finden wir den Begriff des Urstoffes bestimmt gedacht; die Luft ist dasjenige, aus welchem als der *οὐσια* Alles wird, nicht blos der der Zeit nach erste Zustand des Urstoffes. Anaximenes giebt dann auch verstän-

dige Rechenschaft, warum er die Luft als Urstoff aller Dinge setze. Einmal sagt er: Wie unsere Seele, welche auch Luft ist, uns beherrscht, ebenso wird die ganze Welt von Luft und Hauch umfasst. Soweit scheint den Anaximenes blos eine von dem Einzelnen hergenommene Analogie geleitet zu haben. Aber Anaximenes sagte auch: Die Luft ist der Art (wie wir uns jetzt ausdrücken: nach ihrem Wesen an sich) unendlich, und nur in den Beschaffenheiten, welche sie annimmt, begränzt; die Gestalt der sich gleichen Luft entflieht dem Sinne der Augen, und wird nur durch ihre Verwandlungen offenbar. Dem Anaximenes war also schon die metaphysische Wahrheit zum Bewusstseyn gekommen, dass der Urstoff als solcher unendlich und sinnlich unwahrnehmbar sey, nur in seinen endlichen Modificationen zur Erscheinung komme. Endlich giebt Anaximenes auch an, wie der Uebergang des unendlichen und unsinnlichen Urstoffes in die endlichen, wahrnehmbaren Dinge vermittelt werde. Das Vermittelnde ist die Bewegung, die einestheils dem Urstoff auf ewige Weise zukommt, anderntheils die Differenzen, Gegensätze der wirklichen Natur hervorbringt. Der Urstoff des Daseyns ist zugleich die Urkraft des Werdens, und nur sofern er auch diese ist, vermag aus ihm das Daseyn der Dinge begriffen zu werden; die Luft ist das Seyn im Werden und das Werden im Seyn.

In allen diesen Beziehungen steht das Philosophem des Anaximenes auf einer höheren wissenschaftlichen Bildungsstufe, als das des Thales.

Sehen wir nun auch noch zuf den bestimmten Begriff, den Anaximenes von der Welt oder der Natur hat,

so kommt in Betracht die schon angeführte Analogie von der menschlichen Seele, welche auch Luft sey und das menschliche Leben beherrsche oder zusammenhalte. Damit ist aber noch eine andere Analogie zu verbinden, wornach sich Anaximenes für den Satz, dass vermittelst der Verdünnung der Luft das Warme, vermittelst der Verdichtung das Kalte entstehe, darauf berief, dass ler Hauch, wenn er durch die Lippen zusammengedrückt, also verdichtet wird, erkälte, wenn er aber aus dem geöffneten Munde, also verdünnt, hervorgeht, erwärme. Dem Anaximenes schwebte also die Function des Athmens vor, und der naturphilosophische Gedanke des Anaximenes liesse sich demnach vielleicht zunächst so ausdrücken: Die Natur mit den besonderen Qualitäten, den einzelnen Dingen und Erscheinungen entsteht und besteht durch das bald gespannte, bald freie Athmen des unendlichen, unsinnlichen, ewig bewegten Lebensprincips. Auch in dieser Hinsicht steht sein Philosophem höher, als das des Thales. Wohl verband dieser mit seinem Begriff von der Materie auch den Begriff einer inwohnenden Lebenskraft, aber diese Lebenskraft dachte er sich nur in den Functionen der Bewegung, Erzeugung und Ernährung, d. h. in den allgemeinen und beziehungsweise untergeordneten organischen Lebensfunctionen; Anaximenes dachte sich die Lebenskraft in der Function des Athmens, also in einer solchen, wie sie in der höheren Ordnung der organischen Wesen vorkommt. Wenn der Gedanke des Thales der allgemeine ist: die Natur besteht in einem organischen Bildungsprocess; so ist der Gedanke des Anaximenes der bestimmtere:

die Natur besteht in einem thierischen Lebensprocesse. Dabei ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass nach dem Anaximenes das Urprincip in Gegensätzen sich verwirklichet, wovon Thales keine Ahnung gehabt zu haben scheint; und wenn wir endlich neben den Satz des Thales: *παντα πληρη θεων*, den des Anaximenes setzen: Die Luft ist *το θειον*, so müssen wir anerkennen, dass auch die Idee der Einheit wohl dem Anaximenes, aber nicht dem Thales zum Bewusstseyn gekommen sey. Uebrigens ist der Begriff des Wechsels von Entstehen und Vergehen gewiss auch in dem naturphilosophischen Gedanken des Anaximenes enthalten, und derselbe liesse sich daher wohl vollständig so ausdrücken: Die Welt, die Natur besteht durch einen in Gegensätzen sich verwirklichenden, am Wechsel des Entstehens und Vergehens sich fortbewegenden thierischen Lebensprocess, dessen Princip und Substanz die ewig-bewegte Luft ist.

Dem Anaximenes lassen wir den Herakleitos folgen; es ist seiner Lehren schon früher (S. 126 f.) gedacht worden.

Der Grundgedanke seiner Theorie ist, dass die Welt als Gesammtheit der Dinge ein in ewigem Kreislauf entgegengesetzter Verwandlungen sich fortbewegendes Werden und daher auch das einzelne Ding nur in dem Momente ist, wo ein Zustand in den andern übergeht. Das Princip und die Substanz dieses Werdens ist das Feuer, welches im Widerstreit entgegengesetzter in einander übergehender Verwandlungen (*ὁδος κατω, ὁδος ἀνω, ἐναντιοτροπια*) die Welt bildet, welche daher ein erlöschendes und sich wieder entzündendes Feuer genannt wird. Das Feuer ist dasjenige, was stets in die Verwandlungen

eingeht, aber auch immer sich aus denselben wieder herstellt, also ist und wird in einer ewigen Einheit.

Dieser speculative Gedanke von der ewigen Einheit des Seyns und Werdens, wornach auf ewige Weise das Seyn im Werden und das Werden im Seyn ist, ist bei keinem der bisher genannten griechischen Naturphilosophen, welche im Wesentlichen dieselbe Grundanschauung vom Werden haben, so entschieden herausgebildet, wie bei Herakleitos. Schon seine Naturphilosophie hat den tiefsten speculativen Gehalt. Nimmt man dann noch hinzu, dass er mit dem Begriffe des sich selbst Bewegenden nicht nur den des Lebens, sondern auch den des Erkennens und des Bewusstseyns verband, auch sich bey ihm die ersten bestimmten Anfänge von Dialektik und Ethik, und zwar im Zusammenhang mit seiner Grundanschauung von der Welt, finden, so ist man vollkommen berechtiget, die erste Reihe der jonischen Naturphilosophen mit ihm abzuschliessen.

Eine zweite Reihe derselben jonischen Naturphilosophen beginnt mit Anaximander, denn hier hat sich der Begriff vom Principe der Natur, und sofort auch der vom Werden der Dinge ganz anders gestaltet.

Das Princip (*ἀρχη*), lehrte Anaximander, ist das Unbegrenzte (*το ἀπειρον*), als solches, das Unsterbliche, Unvergängliche, Alles Umfassende und Lenkende; es hat keine bestimmte Qualität, wie Feuer, Luft, Wasser, sondern ist eine Mischung (*μιγμα*), es ist in ewiger Bewegung, und vermittelst derselben scheidet sich aus der Mischung das Besondere, Endliche; zuerst die allgemei-

nen Gegensätze des Warmen und des Kalten, des Himmels und der Erde, und sofort alle Dinge.

Diese Lehre wird gewöhnlich als mechanische Physik bezeichnet, im Gegensatz gegen die dynamische, wie wir solche bei Thales, Anaximenes und Herakleitos gefunden haben. So scheinbar diese Bezeichnung ist, so wird man sich doch bei genauerer Ueberlegung von der Unwahrheit derselben überzeugen. Denn wenn das *ἄπειρον* eine ihm ewig inwohnende Bewegung hat, also auch hier noch Einheit des Urstoffes und der Urkraft gedacht wird, so ist diess schon im Widerstreit mit dem Mechanismus, sofern mechanische Bewegung immer nur aus Bewegung entspringt und dem Bewegten von Aussen kommt. Schon das Wort *μιγμα* muss zunächst auf chemische Verbindung hinweisen, welcher dann chemische Scheidung und Auflösung entspräche. Entschieden gegen jene Bezeichnung ist endlich eine Stelle von Aristoteles, der sich doch sonst als genauer Berichterstatter und gründlicher Kenner bewährt; Aristoteles sagt nämlich (Metaph. XI. 2. Edit. Brandis S. 241. L. 2 folg.): Aus der Mischung entstehen die Dinge dem Vermögen nach aus dem Seyn, der Wirklichkeit nach aus dem Nichtseyn; d. h. in der Mischung sind die (besonderen) Dinge dem Vermögen nach, aber nicht der Wirklichkeit nach, nur potentia, nicht actu. Wäre mechanische Trennung anzunehmen, so wäre auch anzunehmen, dass die besonderen Dinge in der Mischung schon der Wirklichkeit nach sind, wie wir diese Vorstellung bei Anaxagoras finden werden.

Das Eigenthümliche der Naturphilosophie des Anaxi-

mander liegt vielmehr darin, dass nach derselben das besondere Endliche nicht aus Einem Principe von bestimmter Qualität, sondern aus dem in Absicht auf Qualitäten noch ungesonderten, indifferenten Princip hervorgeht, vermöge der diesem Princip von Ewigkeit inwohnenden Bewegung — nach Gegensätzen.

Diess giebt eine ganz andere Ansicht von der Natur. Wenn nämlich in der ersten Form Jonischer Philosophie überall ein und dasselbe Grundwesen angenommen wird, nur in verschiedenen Modificationen seiner Qualität, also nach Anaximenes überall Luft, nur bald verdünnt, bald verdichtet, nach Herakleitos überall Feuer, nur bald entzündet, bald erlöschend; so ist dagegen bei Anaximander ein indifferentes Grundwesen, aus dem sich die besonderen qualitativen Bestimmungen für sich in der Besonderheit scheiden. Man kann nicht sagen: Es ist überall Mischung, wie überall Luft oder überall Feuer; sondern die Mischung hat sich in selbstständige Gegensätze gesondert, so dass die Mischung negirt ist.

Aber in einem anderen Gedanken kommen dann diese zwei Richtungen der jonischen Kosmogonie wieder mit einander überein.

Anaximander nennt nämlich das Hervorgehen der Gegensätze aus dem ἄπειρον eine ungerechte That, und verknüpft damit die Lehre, dass die Dinge nach Verfluss einer bestimmten Zeit wieder in dasjenige vergehen müssen, woraus sie entstanden sind, was die Strafe und Busse für jene ungerechte That sey.

Jener Gedanke ist also der, dass die besonderen endlichen Dinge wieder in ihren Anfang, in das ἄπειρον zu-

rückgehen, also die Welt nur ein vorübergehendes, vergängliches Daseyn habe, womit aber sogleich der Gedanke zu verbinden ist, dass die Mischung immer wieder in die Welt der wirklichen Gegensätze übergeht; so dass man also sagen müsste: die Welt besteht durch eine in ewigem Kreislauf sich wiederholende Scheidung der ursprünglichen Indifferenz in die Gegensätze und Auflösung dieser Gegensätze in die Indifferenz[32]).

An Anaximander schliessen wir in dieser Reihe den Anaxagoras an. Derselbe ging von folgenden Grundgedanken aus:

Wie das Einzelne in der Welt anfängt, in seiner Besonderheit und Geschiedenheit von Anderem zu seyn; so muss auch die ganze Welt, so wie sie jetzt in grössere und kleinere Körper gesondert existirt, geworden seyn; und der uranfängliche Zustand war also der, wo noch keine solche gesonderte Körper existirten.

Diesen Begriff bestimmte sich Anaxagoras noch näher, indem er den Grundsatz: aus Nichts wird Nichts, in seiner ganzen Strenge geltend machte. Mit diesem Grundsatz konnte er zwei Vorstellungen, die in der Geschichte der griechischen Philosophie bereits gegeben waren, nicht vereinigen; 1) diejenige nicht, wornach die so mannigfaltigen und verschiedenen Dinge alle aus der Verwandlung eines und desselben Urstoffes hervorgehen, ebensowenig 2) diejenige, wornach die besonderen Dinge aus einer Mischung sich scheiden, in welcher sie ursprünglich nur potentia sind; denn nach beiden Vorstellungen würde doch wenigstens beziehungsweise Etwas aus Nichts werden. Es ist kein Stoff wirklich, dessen Bestandtheile

nicht von Ewigkeit gewesen. Der Unterschied zwischen dem jetzigen gewordenen und dem uranfänglichen Zustand der Welt liegt also blos darin, dass die Stoffe, die jetzt gesondert sind, in ungesondertem Zustand waren. Jene Sonderung ist aber auch nicht im strengen Sinn zu nehmen; denn da auch von den vorhandenen Körpern immer einer aus anderen erzeugt und durch andere genährt wird, so muss nach dem Grundsatze: aus Nichts wird Nichts, jeder wirkliche Körper Stofftheilchen jeder Art in sich enthalten (ὁμοιομερειαι); im uranfänglichen Zustand war jedoch nicht einmal diese relative Sonderung, sondern alle die unendlich-vielen und mannigfaltigen Stofftheilchen lagen durcheinander gemischt.

So war auf einmal der Urstoff ins Unendliche zerbröckelt und zum Chaos gemacht; die nächste und nothwendige Folge davon war, dass der bisher durchaus anerkannte Begriff von Einheit des Urstoffes und der Urkraft, wie auch jeder Gedanke von Entwicklung des Urwesens aufgegeben werden musste. Anaxagoras setzte als die Urkraft den von dem Urstoffe wesentlich-verschiedenen und schlechthin-unabhängigen *Νους*. Die Aufgabe, welche in der Wissenschaft von der Welt und von der Natur gelöst werden sollte, war nun die, überall in der Welt, im Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen das Werk und den Ausdruck des Geistes zum Bewusstseyn zu bringen. Dieses konnte auf zweierlei Weise geschehen: auf eine mehr äusserliche, indem man erforschte, wie sich die Dinge als Zwecke und Mittel auf einander beziehen, oder auf eine mehr innerliche, indem man zeigte, wie überall ein Gedanke, ein Begriff des

Geistes in den Körpern verwirklichet und dargestellt sey. Allein weder das Eine noch das Andere leistete Anaxagoras, konnte es auch wohl (besonders das Letztere) nicht leisten, weil das Object für die Thätigkeit des *Νους* gar zu spröde war und diese Thätigkeit keine andere seyn konnte, als Trennen und Verbinden, also eine äusserliche und mechanische. Daher schon die Alten sich durch diese Lehre des Anaxagoras nichts weniger als befriediget fühlten. Indem wir auf die Stelle in Platon's Phädon (97. Edit. Stallbaum 1. S. 126) nur hinweisen, führen wir von Aristoteles zwei Urtheile an, das eine in Metaphysic. Lib. I. 4. (Ed. Brandis S. 14. L. 10): „*Ἀναξαγορας — μηχανῃ χρηται τῳ νῳ προς την κοσμοποιιαν, και ὁταν ἀπορησῃ, δια τιν' αἰτιαν ἐξ ἀναγκης ἐστι, τοτε παρελκει αὐτον, ἐν δε τοις ἀλλοις παντα μαλλον αἰτιαται των γιγνομενων ἠ νουν*"; das andere in *περι ψυχης* III, 5: „*ἀπορησειε δ'ἀν τις, εἰ ὁ νους ἁπλουν ἐςι και ἀπαθες και μηθενι μηθεν ἐχει κοινον, ὡςπερ φησιν Ἀναξαγορας, πως νοησει, εἰ το νοειν πασχειν τι ἐςτιν: ἠ γαρ τι κοινον ἀμφοιν ὑπαρχει, το μεν ποιειν δοκει το δε πασχειν.*" u. s. w.

So war den Alten Beides unbegreiflich, wie der Geist den Stoff zu erkennen und auf denselben einzuwirken vermöge.

Ueberlegt man nun auf der einen Seite, dass in der Lehre von den Homoiomerien die von den Atomen schon vorbereitet war, auf der anderen, dass die Lehre vom *Νους* für die Natur-Erklärung keine Bedeutung hatte, vielmehr Alles noch physisch erklärt wurde, so muss man zugeben, es seye der Versuch sehr nahe gelegen, aus der Atomen-Lehre allein die Natur und die Welt zu be-

greifen; und diess wäre also das nächste geschichtliche Resultat aus der oft so hoch gerühmten Anaxagoreischen Lehre vom *Νοῦς* gewesen. Freilich machte die Philosophie des Anaxagoras nicht (wie man ihr vorgeworfen) insofern einen Rückschritt, als sie einen selbstständigen und von der Materie wesentlich-verschiedenen *Νοῦς* setzte, sondern ihre Unvollkommenheit und Unwissenschaftlichkeit lag in der Art und Weise, wie sie den Begriff des Urstoffes an sich bestimmte, woraus dann nothwendig folgte, dass sie auch das Verhältniss der zwei Principien zu einander nur auf eine höchst unbefriedigende Weise anzugeben vermochte.

Die Vorstellung des Anaxagoras von dem Urstoffe ist in der Geschichte der griechischen Philosophie die erste, welche den Charakter des Mechanischen an sich trägt, und diejenige, welche den Uebergang zu einer rein-mechanischen Physik der Atomistiker vermittelte.

Wie gar nicht angemessen dem griechischen Sinne, welcher überall die Einheit von Stoff, Form und Geist schaute, die dualistische Lehre des Anaxagoras gewesen, beweist auch die Philosophie des Diogenes von Apollonia. Derselbe war ein jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras, und, wenn er von der Wahrnehmung ausging, dass alles Daseyende im Verhältnisse des gegenseitigen Thuns und Leidens sich befinde und Eines in das Andere übergehe, wenn er darauf die Nothwendigkeit des Gedankens gründete, dass das Daseyn in der Einheit Eines Grundprincips bestehen und aus dieser Einheit hervorgehen müsse; so kann man darin nur einen Angriff auf die Lehre von der Mischung und den Homoiomerieen und die Ten-

denz erkennen, die griechische Philosophie zu der einfachen Anschauung eines Thales, Anaximenes, Herakleitos zurückzuführen. Der positive Einfluss der Lehre des Anaxagoras zeigt sich darin, dass Diogenes ganz bestimmt und deutlich auf die zweckmässige Anordnung der Natur reflectirt und den intelligenten Charakter des Urprincipes hervorhebt.

Was die Atomistiker selbst betrifft, so wollen wir nur noch ihre Theorie von der menschlichen Erkenntniss erwähnen. Man hat ihnen nachgesagt, sie nehmen keine andere Erkenntniss an, als die vermittelst des Getastes. Diess ist aber völlige Entstellung und Missdeutung. Wahr ist es, unter den sinnlichen Erkenntniss-Arten schreiben sie der des Tastens noch am meisten einen objectiven Charakter zu (vergl. Aristotel. De sensu C. 4.); aber im Allgemeinen behaupten sie, die sinnliche Erkenntniss sey dunkel, setzen derselben die *διανοια* entgegen als die ächte, und finden darin das Kriterium der Wahrheit. Sextus Empiric. adv. Mathem. VII. §. 138. führt dafür ausdrücklich und wörtlich eine Stelle aus einer Schrift des Demokrit an. Diese Behauptung war auch ganz consequent; denn die Atome, wie das Leere, sind nicht Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung, sondern Gedankendinge.

Wenn wir nach dieser Anordnung und Ausführung die Jonische Philosophie in zwei Entwicklungsreihen auseinandergehen lassen, und die eine mit Herakleitos, die andere mit den Atomistikern, als je dem letzten Gliede schliessen; so liegt zwar die Rechtfertigung davon schon

in dem Gesagten, doch möchten noch folgende Zusätze angemessen seyn:

Der gemeinschaftliche Charakter der Jonischen Philosophie ist, dass sie die Natur und die Welt unter der Kategorie des Werdens denkt. Fragt man dann nach der bestimmteren Form dieses Gedankens, so wird man keine andere Antwort geben können, als: das Werden werde vermittelt entweder durch organische, lebendige und innerliche Entwicklung oder durch mechanische äusserliche Trennung und Verbindung, wornach sich auch der Begriff des Urprincipes auf ganz verschiedene Weise bestimmt. Das ist nun auch der wirkliche Unterschied zwischen jenen zwei Entwicklungsreihen, und dass dieser Unterschied in den Theorieen des Herakleitos und der Atomistiker am vollkommensten und entschiedensten herausgebildet ist, kann wohl auch nicht bestritten oder nur bezweifelt werden.

Gehen wir nun über auf

Die italische Form.

Wir beschränken uns jedoch auf wenige, kurze, allgemeine Urtheile, da dieser Gegenstand schon oft und ausführlich genug besprochen worden ist.

Entschieden-gewiss ist also, dass die Pythagoreer zwei Principien der wirklichen Dinge annahmen, welche sie mit den Worten *το περας* oder *το περαινον*, und *το ἀπειρον* bezeichneten; das wirkliche Ding ist *το πεπερασμενον*, das durch das *περαινον* begränzte und bestimmte *ἀπειρον*. Diess aber ist der Begriff der Grösse, unter diesem Begriffe also dachten sie sich das Wirkliche.

Ausserdem entging ihnen nicht, dass die wirklichen Dinge in Beziehung zu einander nach bestimmten Verhältnissen geordnet sind. Die Grundbegriffe also, unter welchen die Pythagoreer sich die wirklichen Dinge dachten, sind die Begriffe von Grösse und Verhältniss. Damit haben wir meines Erachtens den ganz einfachen Schlüssel zur Pythagoreischen Zahlenlehre; denn eben die Zahl vereiniget ja Beides in sich — Grösse und Verhältniss. Indem sie das Wirkliche so auffassten und dachten, haben sie sich gar nicht die Aufgabe gestellt, das Werden der Welt und der Dinge erklären zu wollen; sie schauen vielmehr die Welt und die Dinge in ihrer Wirklichkeit an, und dabei ignoriren sie den Stoff, wenden dagegen ihre ganze Aufmerksamkeit auf die gesetzmässige Bildung, welche sie allein interessirt, und zwar in der Art, dass ihre Auffassung der Dinge eine mathematische und bestimmt eine arithmetische ist. Man könnte glauben, die geometrische Anschauung sey näher gelegen, wie sich denn auch das *ἀπειρον* und das *περας* oder *περαινον* in dieser Anschauungs - Form auffassen lassen. Diess ist allerdings wahr; aber auf der anderen Seite ist zu erwägen, dass das Studium der Arithmetik sie besonders interessirte, theils weil es noch neu war, theils weil sie bald zu dem Bewusstseyn kamen, dass die Arithmetik, sofern sie eine abstracte Wissenschaft ist, noch einen grösseren Werth, eine umfassendere Bedeutung und Anwendung habe, als die Geometrie, welche und sofern sie ihre Gegenstände im Raume construirt.

Soweit also ist ein bestimmter Unterschied und Gegensatz zwischen der jonischen und der italischen Philo-

sophie; wenn jene die Welt unter der Kategorie des Werdens denkt und zu begreifen strebt, so fasst diese das Wirkliche in seinen gesetzmässig gebildeten Formen und Verhältnissen auf.

Nun ist freilich kein Zweifel, dass die Pythagoreer über der Gränze und dem Unbegränzten noch eine höhere Einheit setzten, die Gottheit, als diejenige Ursache und Kraft, welche das Verhältniss jener Principien bestimmt und ordnet; allein dass auch damit jener Unterschied und Gegensatz nicht verloren geht oder verwischt wird, beweist die einzige Stelle bei Stobäus: *Πυθαγορας φησι, γεννητον κατ' ἐπινοιαν τον κοσμον, οὐ κατα χρονον.*

Also nicht als werdend, sondern als daseyend erkennen die Pythagoreer das Wirkliche in mathematischer Weise.

Diess leitet auf

Die eleatische Form.

Die Lehre des Xenophanes können wir von zwei Seiten fassen, entweder von der negativen, polemischen, oder von der positiven, dogmatischen. Die erstere ist offenbar gegen die Lehre vom Werden, und die damit zusammenhängende vom Vergehen der Welt gerichtet; das Eine war dem Xenophanes so unbegreiflich, als das Andere. Also ungeworden, unvergänglich, ewig ist die Welt; und damit ist der Gedanke von der Einheit des Seyns gegeben; dieses Eine Seyn ist Gott (*το ἓν εἶναι τον θεον*). Aristoteles macht dazu die sehr wichtige Bemerkung: Xenophanes habe noch nicht genauer bestimmt, ob er die Einheit dem Begriffe oder der Materie nach nehme? son-

dern den ganzen Himmel anschauend gesagt: das Eine sey der Gott. Indessen muss darüber entschieden werden, weil, je nachdem die Entscheidung ausfällt, die ganze Lehre des Xenophanes sich auf andere Weise gestaltet; und nun ist nach einigen Stellen wahrscheinlich, dass jene Einheit nicht als logische, sondern als substantielle genommen werden muss, und der Sinn also der wäre: Gott ist das Eine Seyn, die Eine Substanz in allem Daseyn (συμφυης πασι). Freilich liess Xenophanes die Qualität dieser Substanz unbestimmt, und hielt sich insofern doch wieder innerhalb des logischen Begriffs. Diese Unentschiedenheit oder gar dieser Widerstreit stellt sich auch sonst heraus. Auf der einen Seite wird von diesem göttlichen Einen gesagt, es sey kugelgestaltig, auf der anderen: Alles sey Verstand und Vernunft.

Wenn nun aber Xenophanes bis zum Begriffe der Welt als der ewigen Einheit des Seyns hindurchdrang und in dieser Einheit Gott erkannte; wie vereinigte er mit diesem Begriffe die Wahrnehmung von einer Vielheit und Mannigfaltigkeit entstehender und vergehender Dinge?

Zuerst begegnen uns hier die Behauptungen des Xenophanes: Gott sey weder gränzenlos noch begränzt, weder unendlich noch endlich, weder unbeweglich noch beweglich. Denn damit konnte er wohl nur den Gedanken ausdrücken wollen: Von Gott könne keiner dieser Gegensätze für sich, einseitig prädicirt werden; es sey demnach als Einheit der Gegensätze zu denken, und damit war die Vielheit und Mannigfaltigkeit wenigstens in den allgemeinen Gedanken aufgenommen. Indessen hat auch diess für das Bewusstseyn des Xenophanes grosse Schwie-



rigkeiten, um so mehr, weil er das Eine ewige, göttliche Seyn der Qualität nach unbestimmt liess, für die Erscheinungs-Welt aber Principien von bestimmter physischer Qualität anzunehmen sich genöthiget sah. Daher seine Klage, dass er sich auch im hohen Alter keines Wissens erfreuen könne, sein Zweifel an einem sicheren und zuverlässigen Kriterium der Wahrheit. Der Gedanke von der Einheit des Seyns hieng immer noch mit der Anschauung und Vorstellung von der Vielheit und Mannigfaltigkeit des Daseyns zusammen, konnte sich noch nicht als reiner und freier Gedanke gestalten; wohin er seinen Blick wende, da löse sich Alles in das Eine auf und allenthalben erscheine ihm nur ein ähnliches Wesen.

Gerade in dieser Beziehung machte Parmenides einen unverkennbaren Fortschritt; denn von ihm ist die Lehre ganz bestimmt ausgesprochen, dass nur das Seyn, wie es im Begriffe gedacht wird, Realität habe. So wie es im Begriffe gedacht wird, ist aber das Seyn unentstanden, unvergänglich, unbeweglich und unveränderlich, durchaus gleich, Eins und in sich vollendet, was sich in der Kugelgestalt ausdrückt, dieses Seyn ist wesentlich auch Denken und Vernunft.

Also im Wesentlichen derselbe Begriff von der Welt, wie bei Xenophanes, nur bestimmter und reiner herausgebildet.

Dieser Welt des reinen Gedankens, der intelligibeln Welt steht die Welt der Anschauung und der Vorstellung, die Erscheinungswelt gegenüber und die Frage erhebt sich wieder, wie sich Parmenides das Verhältniss gedacht habe?

Man hat behauptet, die eleatische Philosophie sey Akosmismos, d. h. sie negiere den Begriff der Welt, d. h. doch wohl als Inbegriffes vieler und mannigfaltiger Dinge, mit Einem Worte, die Erscheinungswelt. Allein diess ist falsch; entscheidend ist schon eine einzige Stelle in Aristoteles Metaphysic. I. (edit. Brandis S. 18. Lin. 23 folg.): Er nennt den Xenophanes und Melissus überhaupt ein wenig *ἀγροικοιτερους* (nämlich in Beziehung auf speculatives Talent) und fährt fort: Parmenides, *μαλλον βλεπων*, behaupte: Ausser dem Seyenden sey das nicht-Seyende Nichts, und daher, Eins sey das Seyende und sonst Nichts. Genöthiget aber, den Erscheinungen zu folgen und behauptend, das Eine sey nach dem Begriff, das Mehrere (Viele) nach der Wahrnehmung, nimmt er wieder zwei Ursachen und zwei Anfänge an, Warmes und Kaltes, Feuer und Erde. So erkannte also Parmenides allerdings eine Erscheinungswelt an und darauf bezog sich seine, wie wir aus überlieferten Nachrichten wissen, sehr umfassende und ins Besondere eingehende Naturlehre.

Aber wie suchte er die reine Gedanken-Welt und die Erscheinungs-Welt zu vereinigen? Auch hierüber giebt uns Aristoteles in der angeführten Stelle einen Wink; er sagt nämlich: Parmenides habe das Warme unter das Seyende, das Kalte unter das nicht-Seyende geordnet. Das Seyende und das nicht-Seyende sind also die Principien der Erscheinungswelt und wir bekommen von dieser den Begriff, dass sie ein zwischen Seyn und nicht-Seyn schwebendes, die Negation des Positiven (in verschiedenen Verhältnissen und Abstufungen) sey. Damit verschwindet freilich die physische Qualität und wir über-

zeugen uns also, wie bei den Eleaten die Weltansicht immer mehr aus dem Gebiete des Physikalischen heraus und in das der reinen metaphysischen Begriffsbestimmung übergeht, oder mit anderen Worten, wie das Reale in irgend einer natürlichen Bestimmtheit immer mehr seinen Werth verliert, dagegen das Ideale dem reinen Begriffe nach immer grössere Bedeutung erhält.

Das Wesen der Welt setzen die Eleaten nie in einen elementarischen Stoff, wie die Jonier, sondern in dem reinen Begriff des Seyns, als des ewigen Einen, sollte die Welt gedacht werden, womit sie sich auch über die mathematische Weise der Pythagoreer, das Daseyn anzuschauen und zu denken, erhoben. Was die Erscheinungen betrifft, so dachten Xenophanes und Parmenides freilich noch an physische Potenzen, aber auch diese lösten sich in reine logische Begriffe auf. Indessen hatten die Erscheinungen darin doch noch ein wenigstens scheinbares Bestehen. Allein auch dieses scheint Zeno vollends zu vernichten, dessen eigenthümlicher Antheil an der Bildung der eleatischen Philosophie darin besteht, dass er die Wahrheit derselben indirekt bestätigen wollte, indem er auf dialectischem Wege zu beweisen suchte, dass die Erscheinungswelt in lauter Widersprüchen befangen, also unwahr sey. Dabei ist jedoch ohne Zweifel Folgendes zu erwägen: Die Argumente Zeno's waren gegen die Gegner gerichtet, welche die Lehre von der ewigen, unveränderlichen und unbeweglichen Einheit des Seyns als ungereimt darzustellen, und die Wahrheit der Erscheinungswelt ohne diese Einheit zu behaupten und zu retten suchten; es dürfte demnach seine Argumentation

als eine solche angesehen werden, die mehr einen relativen, polemischen Werth haben, als im vollen Ernst gemeint seyn sollte. Denn Xenophanes, Parmenides und auch Melissus wollten ihrem reinen Begriffe die Erscheinungswelt nicht schlechthin zum Opfer bringen.

Soviel ist aber gewiss, dass die Eleaten den Begriff des Urstoffes, wie den des Werdens fallen liessen, auch über die mathematische Conception des Daseyenden sich erhoben, und vom reinen Begriffe, vom reinen Gedanken aus und in demselben die Welt zu erkennen suchten.

Damit gaben sie ein Räthsel auf, welches sie selbst nicht in einem befriedigenden Worte zu lösen vermochten, nämlich wie der Gegensatz zwischen Seyn und Werden, zwischen Einheit und Vielheit, zwischen dem Seyn des reinen Gedankens und dem Daseyn der sinnlichen Erscheinung zu einigen und zu versöhnen sey.

Und hieran knüpft sich die endliche Erwähnung von zwei Erscheinungen, die noch in den ersten Abschnitt der Geschichte der griechischen Philosophie fallen, Erscheinungen, deren die eine als das zunächst-liegende positive, die andere als das zunächst-liegende negative Resultat aller bisherigen Bestrebungen der griechischen Philosophie angesehen werden kann, nämlich die Erwähnung der Philosophie des Empedokles und der Sophistik.

Dass die Sophistik das zunächst-liegende negative Resultat, und zwar von dem eben genannten Gegensatz und Räthsel aus, gewesen sey, kann wohl als allgemein zugestanden und anerkannt hier vorausgesetzt werden.

Dagegen möge es erlaubt seyn, diese ganze Ausfüh-

rung mit einem kurzen Urtheile über die Philosophie des Empedokles zu schliessen.

Diese Philosophie scheint auf den ersten Blick blosse Naturphilosophie zu seyn, und zwar hervorgegangen aus dem Bestreben, verschiedene vorhandene naturphilosophische Theorien mit einander zu vereinigen. Dahin gehört 1) seine Lehre, dass der Grundstoff der Dinge die vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde seyen. Dieselbe kann nämlich ein Versuch gewesen seyn, zwischen der Lehre von Einem Urelemente und zwischen der von der Mischung und den Homoiomerien ein Vermittelndes zu finden; 2) seine Lehre von der Freundschaft und der Feindschaft, der Liebe und dem Hass, sofern in derselben der Begriff des thätigen Principes auf eine der Wirklichkeit der Natur ganz entsprechende Weise aus einander gelegt ist. Allein das ganze System gewinnt ein ganz anderes Ansehen und eine viel tiefere Bedeutung in der Lehre von den zwei Welten und ihrem Verhältniss zu einander.

Empedokles unterscheidet zwischen dem *σφαιρος* und dem *κοσμος*. Der *σφαιρος* ist ihm die ewige, vollkommene, seelige Einheit, in welcher allein die Liebe herrscht; im *κοσμος* aber (dem höchsten, wozu sich der mathematische Geist des Pythagoras erhoben hatte) wirkt mit der Liebe auch der Hass, mit der Freundschaft auch die Feindschaft, und darum waltet in ihm der Gegensatz von Entstehen und Vergehen, Ordnung und Unordnung, Schön und Hässlich, Gut und Bös. Diese Idee wird um so interessanter, wenn wir fragen, wie sich Empedokles das Verhältniss und die Beziehung zwischen dem *σφαιρος*

und *κοσμος* gedacht habe. Nach mehreren Stellen dachte er sich den Ursprung des *κοσμος* als eine Trennung, als einen Abfall von dem *σφαιρος*, in Folge des der Liebe entgegenwirkenden Hasses. Diesen allgemeinen Gedanken bezog er bestimmt auf die menschlichen Seelen; ihr irdisches Daseyn ist Trennung von dem *σφαιρος*, und zwar in dem bestimmten Begriffe des sittlichen Vergehens, der moralischen Schuld, darum unseelig und elend. Indessen wirkt auch in dieser abgefallenen und unseeligen Welt neben dem Hasse die Liebe immer fort und dem Hasse entgegen, und so wird die Wiedervereinigung der abgefallenen Welt mit dem *σφαιρος* vermittelt, wie insbesondere von den menschlichen Seelen Empedokles behauptete, dass sie durch gutes und heiliges Leben, durch Reinigung von allem Hasse mit der ewigen, seeligen Einheit wieder werden vereiniget werden. Da nun dem Empedokles die ewige, vollkommene, seelige Einheit Gott ist; so ist der Grundgedanke seiner Philosophie der: Die Welt der endlichen Dinge ist in ihrem Verhältniss zu Gott als die durch den Abfall bedingte Rückkehr des Endlichen in die ewige und seelige Einheit Gottes zu begreifen. Endlich weil Empedokles diese Geschichte der Welt nicht als zufällig, sondern als in der absoluten Nothwendigkeit begründet dachte; so darf man sich wohl für berechtiget halten, seine Grundansicht so auszudrücken: Gott, die ewige, vollkommene, seelige Einheit lässt die endlichen Dinge, insbesondere die Seelen, aus dieser seiner Einheit heraustreten, von derselben abfallen, um sie versöhnt wieder in sich aufzunehmen.

Fassen wir nun die Sache in der geschichtlichen Be-

ziehung auf, so kann die Philosophie des Empedokles als der Versuch angesehen werden, die Gegensätze des Unendlichen und des Endlichen, des Ewigen und des Zeitlichen, der Einheit und der Vielheit, des Seyns und des Werdens zu versöhnen und den Zusammenhang der Gegensätze mit einander auf begreifliche Weise zu bestimmen. Dieser Zusammenhang liegt aber darin, dass die Einheit sich durch den Gegensatz mit sich selbst vermittelt. Das Werden und die Vielheit erscheint als nothwendig nicht nur aus der Einheit, sondern um der Einheit willen. Das Seyn und die Einheit erscheint als der ewige Grund und als der ewige Zweck, das Werden und die Vielheit als das den Grund und den Zweck Vermittelnde, und insofern mit einer zwar dienenden, untergeordneten, aber nothwendigen Existenz. Wenn man zugestehen muss, dass Empedokles in dieser Beziehung schon den vollkommensten und tiefsten Gedanken der Welt erfasst hat, so ist noch zu bemerken, dass seine Lehre von der Welt sich aus dem Gebiete des Physischen und des Dialectischen in die höhere Region des Ethischen erhoben hat. Beides mit einander berechtiget aber zur Genüge, seine Lehre an den Schluss von dem ersten Abschnitte der Geschichte der griechischen Philosophie zu setzen.

Anmerkungen.

[1]) Damit stimmt auch Brandis (Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie Bd. 1. S. 6.) überein, wenn er sagt: „Der Begriff der Philosophie ist sehr verschieden bestimmt, aber bei aller Verschiedenheit von jeher mehr oder weniger ausdrücklich anerkannt worden, dass sie, vorzugsweise Bearbeitung der Begriffe als solcher, die letzten Gründe des Erkennens und Handelns, daher auch die allgemeinen und nothwendigen Formen des Denkens, auszumitteln, und jene Gründe auf den unbedingten Grund der Dinge zurückzuführen habe.“

[2]) Diese Bestimmung gehört nothwendig in den Begriff der Philosophie, wie derselbe einer Geschichte der Philosophie zu Grund gelegt werden muss. Ohne sie müssten consequenterweise alle kritischen und skeptischen Theorien von der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen werden.

[3]) Wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen, sind wir weit davon entfernt, sagen zu wollen, die Philosophie sey nur eitles Streben nach Weisheit. — Weisheit ist da, wo der Geist das Wirkliche, d. h. sich selbst, die Natur und Gott, wie die Alten sagten, die göttlichen und menschlichen Dinge im Wissen sich angeeignet hat; der Ausdruck: Liebe zur Weisheit, deutet aber darauf hin, dass dieses Wissen die Frucht inniger Durchdringung von Receptivität und Spontaneität, Leiden und Thun des Geistes ist; denn Hingebung an ihren Gegenstand einerseits,

und selbstthätiges Ergreifen und in Besitz-nehmen desselben andererseits, diese innige Durchdringung von Leiden und Thun in Beziehung auf ihren Gegenstand bestimmt den wesentlichen Charakter der Liebe. — Marbach (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 1. Abth. §. 9. S. 10.) sagt: „Als der allen Philosophieen inwohnende Eine Inhalt zeigt sich die Wahrheit des Wirklichen, denn es hat noch kein Philosoph Etwas gelehrt, denn als die Wahrheit des Wirklichen. Was soll dieses: „denn als" bedeuten? Ist wirklich der allen Philosophieen inwohnende Eine Inhalt die Wahrheit des Wirklichen; so sollte herzhaft gesagt werden: denn es hat noch kein Philosoph Etwas (Anderes) gelehrt, als die Wahrheit des Wirklichen; das: „denn als" scheint bedeuten zu sollen: Was die Philosophen gelehrt haben, haben sie als Wahrheit des Wirklichen gelehrt; und dieses: als müsste man so übersetzen: haben sie mit dem (subjectiven) Bewusstseyn, dass es Wahrheit des Wirklichen sey, gelehrt; dann fragt sich aber, ob dieses Bewusstseyn das wahre oder ein falsches gewesen sey; denn dass es von letzterer Art auch seyn könne, wird Marbach doch wohl zugeben. Dieses Urtheil muss dann aber auch auf den ersten Satz zurückwirken.

[4]) Marbach a. S. §. 11. Anm. 2. giebt an: „Das Kriterium (woran der Geschichtschreiber der Philosophie das echt Philosophische erkennt) ist, dass Alles, was Philosophisches jemals aufgetreten, in keiner folgenden Philosophie verloren gegangen, sondern bewahrt und erhalten ist: die Ewigkeit des Inhaltes" !!

[5]) Marbach (Geschichte der griechischen Philosophie oder Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 1. Abth. Leipzig 1838) sagt S. 1. §. 1: „Geschichte ist die Darstellung der zeitlichen Erscheinung eines wahren und wirklichen Gegenstandes". Dieser Definition schickt er die Sätze voran: „Geschichte hat nur dasjenige, was sich verändert und in der Veränderung doch dasselbe bleibt.

Das, was sich verändert, bleibt dasselbe, wenn die Veränderung äusserlich ist, nicht innerlich; denn innerliche Veränderung ist Uebergehen in ein Anderes, so dass das sich Verändernde nicht dasselbe bleibt. Das Unveränderliche am Gegenstande ist das Wahre und Wirkliche und solches ist daher das Innerliche. Das sich äusserlich Verändernde scheint ein Anderes zu werden, während es doch dasselbe bleibt. Das Innerliche erscheint nicht für sich, sondern im Aeusserlichen; also ist das Aeusserliche die Erscheinung des Innerlichen. Das Aeusserliche und das Innerliche sind daher beide dasselbe, nämlich der Gegenstand, aber das Aeusserliche der Gegenstand als die Erscheinung, das Innerliche der Gegenstand als das Wahre und Wirkliche. Die Erscheinung als die sich verändernde begriffen ist zeitlich. Geschichte ist mithin die Darstellung der zeitlichen Erscheinung eines wahren und wirklichen Gegenstandes". Dass diese Sätze keinen klaren Zusammenhang haben, fällt wohl bei'm ersten Lesen auf. Denn 1) kann man darin den Gedanken finden, dass es überhaupt keine Geschichte giebt, oder keinen Gegenstand, der eine Geschichte hat. Was nämlich eine Geschichte hat, ist ein solches, das sich verändert und in der Veränderung doch dasselbe bleibt. Nun wird unterschieden zwischen dem sich äusserlich-Verändernden, und dem sich innerlich-Verändernden; das sich innerlich-Verändernde aber hat darum keine Geschichte, weil es in ein Anderes übergeht, so dass das sich Verändernde nicht dasselbe bleibt; das sich äusserlich-Verändernde hat auch keine Geschichte, weil es zwar dasselbe bleibt, aber ein Anderes zu werden nur scheint, also sich nicht verändert. Weder bei dem Einen noch bei dem Anderen treffen die zwei Merkmale zusammen, die zum Begriff (Wesen) der Geschichte gehören. 2) Liegt darin der Gedanke, dass nur das Innerlich-sich-Verändernde eine Geschichte hat. Die Geschichte ist nämlich

die Darstellung der zeitlichen Erscheinung — oder richtiger: Geschichte ist die zeitliche Ercheinung eines wahren und wirklichen Gegenstandes, sofern sich diese verändert; diese Erscheinung und der wahre und wirkliche Gegenstand verhalten sich aber zu einander, wie Aeusserliches und Inneres und das Aeusserliche und das Innerliche sind beide dasselbe — also ist es das Innerliche, was sich verändert und eine Geschichte hat, um so gewisser, weil doch das Aeusserliche von dem Innerlichen und nicht umgekehrt abhängig ist. Die Hauptsache und die Hauptfrage, auf welche es ankommt, sind offenbar diese: Dasjenige, was rein-innerlich ist, was in sich bleibt, nicht aus sich herausgeht, nicht äusserlich wird, bleibt dasselbe und verändert sich nicht, hat keine Geschichte; soll es diese bekommen und haben, so muss es aus sich herausgehen, sich äussern, erscheinen. So wäre also die Erscheinung des Innerlichen dasjenige, was die Veränderung und die Geschichte bedingt und vermittelt. Wenn nun aber schon der erste Satz in Anspruch genommen werden kann, dass, was in sich bleibt und nicht äusserlich wird, auch sich nicht verändern könne; so erhebt sich die noch bedeutendere Frage: inwiefern von demjenigen, was in der sich verändernden Erscheinung sich äussert, gesagt werden könne, dass es innerlich dasselbe bleibe, ob die sich verändernde Erscheinung eines Gegenstandes ohne irgend eine innerliche Veränderung auch nur begriffen werden könne, ob sogar nicht der Uebergang von dem Innerlichen in das Aeusserliche als solcher, als Moment, durch eine innerliche Veränderung bedingt sey? Das eine und das andere muss wohl zugegeben werden, nämlich dass schon der Moment des Ueberganges vom Innerlichen in das Aeusserliche, und dann die Erscheinung als eine sich verändernde durch eine innerliche Veränderung bedingt sey, ohne dass aber damit geläugnet werden müsste, dass das Innerliche doch das-

selbe bleibt. — Indessen gehört die weitere Ausführung und der dialectische Beweis für diese Behauptung nicht hierher. — Marbach selbst erkennt es in dem folgenden §. 2. an, wenn er sagt: „Die Veränderung der äusserlichen Erscheinung des Gegenstandes wird entweder von aussen oder von innen bewirkt." — „Das Innere des Gegenstandes hat aber in dem Aeusseren desselben seine Erscheinung und diese kann daher auch durch das Innere selbst sich verändern, wenn dieses in sich bewegt (lebendig) ist". Kann ein in-sich-Bewegt-seyn ohne innerliche Veränderung gedacht werden? —

Wenn Marbach §. 3. sagt: „Geschichtlich ist nur das Allgemeine, welches als Einzelnes, Zeitliches, d. h. mit dem Scheine der Zufälligkeit Behaftetes auftritt; dieser Schein ist es aber gerade, welcher abgestreift werden muss, damit alle Veränderung als Entwicklung erscheine", wenn er dann §. 4. „von dem zur zeitlichen Erscheinung Kommen eines und desselben Inhalts" „von dem aus sich selbst sich Herausbilden des Inhaltes" spricht; so liegt auch hierin wieder dieselbe Anerkennung.

[6]) Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1. Abth. 1. 1824. S. 1.

[7]) Ebendaselbst S. 11. und 12.

[8]) Ebendaselbst S. 24.

[9]) Dasselbe behauptet im Wesentlichen auch der sogenannte absolute Idealismus, nur auf seine, d. h. abstractlogische, unlebendige und unpersönliche Weise. Wer die Begriffe von göttlicher und von menschlicher Persönlichkeit festhält, kann den Ausdruck: Gott denkt sich im menschlichen Geiste, in keinen anderen umsetzen, als in den von uns gebrauchten. Vergl. auch Anm. 16.

[10]) Marbach a. S. §. 11. S. 12. sagt: „Es ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Geschichte, die Philosophie, welche zunächst zeitlich nur als Eigenthum des Einzelnen



erscheint, in ihrer allgemeineren Bedeutung aufzuzeigen. Diess scheint bei der Philosophie leichter, als bei irgend etwas anderem, welches Gegenstand der Geschichte ist, weil die Philosophie stets mit dem Bewusstseyn und in der Form auftritt, Resultat des Denkens, d. h. nicht nur eine Meinung des Einzelnen, noch blos etwas Volksthümliches, sondern Eigenthum des Geistes überhaupt als des vernünftigen zu seyn. Allein es tritt hier der Fall ein, dass wirklich Philosophisches mit individuell Besonderem und Volksthümlichem, welches sich noch nicht zum allgemein Geistigen verklärt hat, gemengt erscheint. Der Gedanke ist das allgemein Geistige, welches in unverklärter Gestalt als Meinung und Vorstellung existirt. Die Meinungen und Vorstellungen von den Gedanken auszuscheiden, ist Aufgabe des Geschichtschreibers der Philosophie." Damit giebt Marbach ohne Zweifel zu, dass nicht jede Philosophie das reine Wahre zu ihrem Inhalt hat, sondern nur mit Beimengung von Vorstellung und Meinung, also einem an sich Unwahren, welches zugleich das individuell Besondere und Volksthümliche sey. Die Aufgabe des Geschichtschreibers der Philosophie sey aber, die Meinungen und Vorstellungen von den Gedanken abzuscheiden. Mit dieser Abscheidung kann zweierlei gefordert seyn, entweder es soll das individuell Besondere und Volksthümliche, was blos Meinung und Vorstellung ist, gar nicht in die Geschichte der Philosophie aufgenommen werden, in derselben gar nicht vorkommen, oder es solle zwar darin vorkommen, aber mit der Bezeichnung, dass es blose Vorstellung und Meinung, nicht allgemein geistiger Gedanke sey. — Im ersteren Falle würde die Geschichte der Philosophie mit der Philosophie, als der Lehre von dem, was wahr und wirklich ist, zusammenfallen, d. h. nicht Geschichte seyn, und was würde z. B. aus der Spinozischen Philosophie werden, wenn man, was individuell besonder und volksthümlich

ist, ausschiede — in beiden Fällen aber würde der Geschichtschreiber der Philosophie ein Kriterium bedürfen, wornach er, was blose Meinung und Vorstellung ist, und was allgemein geistiger Gedanke ist, erkennt und unterscheidet; wie will er aber dieses Kriterium finden, da doch wohl auch bei ihm der Fall eintritt (oder sollte er allein eine Ausnahme machen), dass wirklich Philosophisches mit individuell Besonderem und Volksthümlichem, welches sich noch nicht zum allgemein Geistigen verklärt hat, gemengt auftritt. Es tritt bei Marbach eben auch die Prätension hervor, dass er die reine, allgemein geistige Wahrheit ergriffen habe! —

[11]) Man ist in der neuesten Zeit sehr freigebig mit der Anforderung: Man solle mit der Wissenschaft fortschreiten, besinnt sich aber selten darüber, welchen verständigen und vernünftigen Sinn diese Anforderung habe, ist vielmehr über den Inhalt derselben häufig in einem sehr unverständigen Missverständniss. Bei jener Forderung wird vor allen Dingen vorausgesetzt, die Wissenschaft selbst schreite fort; allein dieser Ausdruck ist nun sogleich in bestimmter Anwendung auf die Philosophie sehr vieldeutig.

Das Fortschreiten des Wissens, zunächst ganz allgemein genommen, ist das Uebergehen desselben in einen anderen Inhalt und eine andere Form. Dass dieser andere Inhalt vollkommener, diese andere Form ausgebildeter sey, liegt an und für sich im Wort und Begriff des Fortschreitens nicht; denn, indem man fortschreitet, kann man sogar von einem besseren, vollkommeneren in einen minder guten und vollkommenen Zustand gerathen. Diess bleibt wahr, wenn man auch etwa mit der Vorstellnng des Fortschreitens die eines Zieles verbinden wollte; denn mit dem Fortschreiten an sich kommt man dem Ziele nicht näher, sondern es hängt vielmehr, wie man bald bemerken muss, davon ab, ob man auf dem rechten Wege ist

oder auf einem Irrwege; wer auf diesem ist, entfernt sich vom Ziele um so mehr, je weiter er auf dem Irrwege fortschreitet.

Indessen verbindet man mit dem Fortschreiten (des Wissens) allerdings die Nebenbedeutung des Uebergehens in ein Vollkommeneres. Wir vermögen aber diese Nebenbedeutung vorerst nur insofern zuzugeben und anzuerkennen, als ein nur beziehungsweise, d. h. in Vergleich mit demjenigen, wovon aus der Fortschritt geschehen ist, Vollkommeneres gemeint wird.

Was nun bestimmte besondere Wissenschaften betrifft, so giebt es allerdings solche, die ein so solides, festes Fundament und so klare, sichere Gesetze haben, dass, wenn dieses Fundament und diese Gesetze einmal gefunden sind, jede Entwicklung, die von jenem Fundamente ausgeht und diesen Gesetzen gemäss geschieht, auch ein Fortschritt in den vollkommeneren Zustand ist, und zwar nicht blos in Vergleich mit dem vorangegangenen, sondern in Beziehung auf den Begriff, das Wesen und die Aufgabe der Wissenschaft selbst an sich; von dieser Art ist die reine Mathematik.

Anders aber verhält es sich mit der Philosophie. Die Geschichte derselben zeigt, dass die dem Begriff oder der Idee nach allerdings Eine Philosophie in verschiedene besondere Formen und Richtungen aus einander gegangen ist, und in jeder derselben sich auch zeitlich entwickelt und ausgebildet hat; wie z. B. in den Formen des Empirismus, Rationalismus, Idealismus, Realismus, Materialismus u. s. w. In keiner dieser Formen und Richtungen für sich ist die Philosophie und die Wahrheit, sondern nur eine Seite der Philosophie und ein Moment der Wahrheit repräsentirt; daher je consequenter eine solche einseitige Form und Richtung zu einem Ganzen ausgebildet wurde, je mehr die Entwicklung derselben fortschritt, die Entfernung von der Wahrheit und der Widerspruch

mit der Wahrheit um so grösser und stärker werden musste. Wenn z. B. John Locke zwei Quellen der menschlichen Erkenntniss annahm, die äussere (sinnliche) und die innere (geistige) Erfahrung, letztere aber in einer so beschränkten Form und in einem so bedeutungslosen Verhältnisse zu der anderen, dass Condillac nachweisen konnte, es wäre consequenter gewesen, nur die äussere Erfahrung als Quelle des menschlichen Wissens anzuerkennen; so war damit das Princip der Philosophie reinsensualistisch geworden und von diesem Principe aus war es dann allerdings noch ein weiterer Fortschritt, dass der vollkommene Materialismus als das einzig-wahre System der Philosophie entwickelt wurde. Aber ebendamit hatte sich dieses System um so weiter von der Wahrheit entfernt; war es in um so entschiedeneren und herberen Gegensatz und Widerspruch mit der Wahrheit gerathen. Ein ähnliches Beispiel giebt der Fortschritt von der Kant'schen Theorie der menschlichen Erkenntniss zum transcendentalen subjectiven Idealismus der Fichte'schen Wissenschafts-Lehre. Der Kant'sche Idealismus hieng doch noch an einem, wenn auch schwachen und dünnen Faden mit dem Realismus (der gewiss die Eine Seite des Systemes der wahren Philosophie bildet) zusammen; der Fichte'sche zerriss auch diesen, wollte rein-subjectiver Idealismus seyn und war damit entschieden im Irrthum. Auf dem Gebiete der Philosophie giebt es also einen Fortschritt der Wissenschaft in einseitiger Form und Richtung, und je weiter dieser geht, um so entschiedener ist der Widerspruch gegen die Wahrheit.

Dagegen kommen (wie schon bemerkt wurde) in der Geschichte der Philosophie allerdings auch solche Systeme vor, die sich zur Aufgabe machen, die besonderen Formen und Richtungen je ihrem Werthe nach in sich zu vereinigen; und je mehr ihnen dieses gelingt, je weiter sie in der Lösung dieser Aufgabe fortschreiten, ein um

so vollkommenerer Ausdruck der Wahrheit werden und sind sie.

So kann der Ausdruck: die Wissenschaft schreitet fort, auf dem Gebiet der Philosophie zwei ganz verschiedene Bedeutungen haben.

Und wie will man nun die Forderung nehmen: Man solle mit der Wissenschaft fortschreiten? Nicht selten, besonders in neuester Zeit, verbindet man damit den Sinn: Man solle die in der zeitlichen Entwicklung letzte, d. h. neueste Form, das in der zeitlichen Entwicklung letzte, d. h. neueste System, als das wahre anerkennen und ihm beistimmen, eben weil es das letzte, neueste, dasjenige sey, in welchem die Philosophie am weitesten fortgeschritten, am vollkommensten entwickelt und ausgebildet sey.

Viele finden diese Anmuthung ganz natürlich und vernünftig, haben nichts Arges dabei, weder sie an Andere zu machen, noch sie an sich selbst ergehen zu lassen.

Allein nach der vorhin angestellten Ueberlegung wird vielmehr zuerst zu erwägen seyn, von welcher Art das Princip derjenigen Entwicklung ist, als deren letztes Glied ein System sich ankündiget.

Und diess erinnert daran, dass jene Forderung, mit der Wissenschaft fortzuschreiten, noch den anderen Sinn haben kann: Man solle den Gang, den die zeitliche Entwicklung der Philosophie nimmt, mit Aufmerksamkeit und Nachdenken beobachten und verfolgen, dem Principe und der Genesis eines philosophischen Systemes nachforschen, das allgemein-Gültige und Wahre von dem Einseitigen und Irrthümlichen zu scheiden suchen, und, wenn verschiedene Systeme vorliegen, dieselben nach diesen Momenten vergleichen, und eine Vereinigung, eine Versöhnung derselben unternehmen.

Jeder Unbefangene und Besonnene wird zugestehen müssen, dass diess der allein verständige und vernünftige Sinn ist, den die Forderung haben kann: man solle mit der Wissenschaft fortschreiten.

Ich will noch zwei Stellen aus den Alten beifügen:

Cicero Tusc. Quaest. III. 28. führt an: — „Aristoteles veteres philosophos accusans, qui existimavissent, philosophiam suis ingeniis esse perfectam, ait, eos aut stultissimos aut gloriosissimos fuisse; sed se videre, quod paucis annis magna accessio facta esset; brevi tempore philosophiam plane absolutam fore.

Aristoteles selbst (Metaphys. Edit. Brandis S. 35. L. 19 folg.) sagt: „*Ἡ περι της ἀληθειας θεωρια τη μεν χαλεπη, τη δε ῥαδια· σημειον δε το μητε ἀξιως μηθενα δυνασθαι τυχειν αὐτης, μητε παντας ἀποτυγχανειν, ἀλλ' ἑκαστον λεγειν τι περι της φυσεως, και καθ' ἑνα μεν μηθεν ἠ μικρον ἐπιβαλλειν αὐτη, ἐκ παντων δε συναθροιζομενων γινεσθαι τι μεγεθος. ὡς' εἰπερ ἐοικεν ἐχειν καθαπερ τυγχανομεν παροιμιαζομενοι· τις ἀν θυρας ἁμαρτοι; ταυτη μεν ἀν εἰη ῥᾳδια· τὸ δ' ὁλον τι ἐχειν και μερος μη δυνασθαι δηλοι το χαλεπον ἀυτης.*

[12]) Vergl. damit Brandis Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. Th. 1. §. VII. und VIII. S. 10—17.

[13]) Wie diese Aufgabe von Hegel wirklich durchgeführt worden, darüber, wie überhaupt über den wissenschaftlichen Werth dieser Durchführung im Systeme, habe ich mich ausführlich in: Vermischte philosophische Abhandlungen, Tübingen bei Heinrich Laupp. Bd. II. 1831. S. 132. folg. erklärt.

[14]) Durch das Gerede von der Dreieinigkeit konnte ich mich wenigstens nie irre machen lassen, schon darum, weil es auch bei einer sehr geringen Aufmerksamkeit nicht entgehen kann, dass, was die Hegel'sche Philosophie von der Dreieinigkeit Gottes vorzubringen weiss, etwas ganz Anderes

ist, als die christliche Trinitäts-Lehre. Mit solcher Lockspeise fängt man nur junge Vögel.

[15]) Consequenterweise sollten die Hegelianer nicht von einem Welt-Geist, sondern von dem Erd-Geist reden; jener Ausdruck gehört nach ihnen offenbar blos der Stufe der Vorstellung, dieser allein der Stufe des Begriffes an.

[16]) Zu welcher Verkehrtheit der (pantheistische) Satz, dass in dem menschlichen Bewusstseyn der absolute Geist zum Selbstbewusstseyn komme, führt, zeigt sich am auffallendsten in dem Urtheile Hegel's über die Religion (Werke XII. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I. S. 129.): „So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst." — Man lese auch das Vorangehende und frage sich, ob damit menschliche Religion und Religiosität bestehen könne?

[17]) Der Begriff ist nach den Erklärungen der Hegelianer ein gar wunderliches Wesen; ich will nur zwei von Rosenkranz anführen aus den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. 1835. S. 904. und 878: „Der Begriff ist die untrennbare Einheit sich widersprechender und dadurch gerade zusammenhängender Bestimmungen." „Die Speculation ist auf die Reinheit des Gedankens eifersüchtig und bedarf, den Begriff zu begreifen, vor allen Dingen des Begriffs." Also muss man den Begriff haben, um den Begriff zu begreifen. Man wird hier an Spinoza erinnert, wenn er (de Intellectus emendatione, Opp. ed. Paulus. Vol. poster. S. 425.) sagt: „non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire, et multo minus esse opus scire, quod sciam me scire. — Nam ut sciam me scire, necessario debeo prius scire." Aber noch an Etwas

Anderes wird man erinnert, was interessanter seyn möchte. J. G. Fichte setzt in seinen: „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, Berlin 1806" den Zweck des Erdenlebens der Menschheit darein, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte und theilt darnach die Geschichte dieses Erdenlebens nach fünf Grundepochen ein, die wir mit seinen eigenen Worten bezeichnen wollen: 1) die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinct; der Stand der Unschuld des Menschen-Geschlechtes; 2) die Epoche, da der Vernunftinstinct in eine äusserlich-zwingende Autorität verwandelt ist; das Zeitalter positiver Lehr- und -Lebens-Systeme, die nirgends zurückgehen bis auf die letzten Gründe und desswegen nicht zu überzeugen vermögen, dagegen aber zu zwingen begehren und blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern: der Stand der anhebenden Sünde. 3) Die Epoche der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden Autorität, mittelbar von der Botmässigkeit der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: Das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. 4) Die Epoche der Vernunft-Wissenschaft: das Zeitalter, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt und am höchsten geliebt wird: der Stand der anhebenden Rechtfertigung. 5) Die Epoche der Vernunft-Kunst: das Zeitalter, da die Menschheit mit sicherer, unfehlbarer Hand sich selbst zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbauet: der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung. Nach dieser Eintheilung setzt er das gegenwärtige Zeitalter in die dritte Periode, in den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. Davon musste er Rechenschaft geben und er thut diess, indem er das Princip des angegebenen Zeitalters entwickelt. Er sagt in dieser Beziehung: „die

Grundmaxime jenes Zeitalters sey durchaus nichts als seyend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife (S. 39. 40.); der Punct, auf den es fusse, sey sonach ein Begriff. Allein es mache so lange noch nicht eigentlich Epoche und stelle sich so lange noch nicht als besondere Zeit hin, so lange es nur dunkel nach jener Maxime verfahre; erst dann könne es wahrhaft erfasst werden, wenn es sich selber in jener Maxime klar werde und sich begreife und sich als das höchste hinstelle; dieses Zeitalter sey demnach in seinem eigentlichen und abgesonderten Daseyn Begriff des Begriffs und trage die Form der Wissenschaft, freilich nur die leere Form derselben, da ihm dasjenige, wodurch allein die Wissenschaft einen Gehalt bekommt, die Idee (im Fichte'schen Sinne) gänzlich abgehe". (S. 150. 151.) Was soll man hiezu sagen, soll man diese Worte nicht prophetische nennen, wenn man nur diejenigen Verheerungen und Zerstörungen betrachtet, welche der Begriff und Begriff des Begriffs auf dem Grund und Boden des Christenthums angerichtet hat und mit dämonischer Emsigkeit immer noch anzurichten fortfährt? — Zur Abkühlung der poëtischen Begeisterung über die Kategorieen kann wohl dienen, was Gabler in seinem: System der theoretischen Philosophie Bd. I. Erlangen 1827. S. 42., über die von der 1) „unmittelbaren Gewissheit = dem unmittelbaren Seyn des Gegenstandes ausgehenden, durch 2) „Negation der Gewissheit = dem Nichtseyn oder(!!) Andersseyn des Gegenstandes vermittelten" 3) Rückkehr zur ersten Einheit der Gewissheit, d. i. der Wahrheit (Subjective [!!] Wahrheit, Fürwahrhalten) sagt: „(1) Etwas ist so; 2) nein, es ist nicht so; 3) ja, es ist doch so.)" — Das ist doch einmal naiv!

[18]) V. Cousin sagt in seinen: Nouveaux Fragmens philosophiques. Paris 1828. S. 22. bei Xenophanes: „Quand

on voit ainsi le rapport de la doctrine d'un philosophe avec les circonstances fondamentales de sa vie, on n'est plus tenté de mépriser la biographie: il vaut mieux la féconder et l'agrandir en la mettant au service de l'histoire. Dates, lieux, évènemens, tout contient des idées pour qui sait les reconnaître, quelles que soient leurs formes; rien n'est indifférent, car rien n'est arbitraire; tout est à sa place, tout se rapporte au rôle assigné à chaque philosophe et à chaque système.

Cousin spricht hier von den äusseren Verhältnissen und Ereignissen des Lebens; wie vielmehr muss dasselbe von der inneren Eigenthümlichkeit des Philosophen gelten? Es giebt diess der Geschichte der Philosophie ein sehr ansprechendes Interesse; nur muss man sich hüten, in solche kleinliche Reflexionen zu verfallen, wie z. B. Hegel, wenn er bei Spinoza zweimal (Werke XV. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. S. 378. 402.) dessen Ansicht von dem Verhältnisse alles Lebens und des Ich zur absoluten Substanz und seine Todesart („Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben") zusammenstellt. — Marbach (a. S. §. 5. S. 5—7.) lässt das Individuum, sofern es wissenschaftlich-historischen Werth habe, ganz in dem Volke und dem Volksgeist aufgehen, was unwahr ist.

[19]) Einen auffallenden Beleg hiezu giebt die Hegel'sche Philosophie selbst. Nach ihr soll (wovon früher S. 59.) auf der einen Seite die Philosophie nicht mehr seyn. als der Gedanke, das begreifende Bewusstseyn ihrer Zeit und ihres Volkes; aber wenn Hegel sagt (Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke VIII. S. 372. 375.): „Es ist bei einer vollendeten Organisation (der Monarchie) nur um die Spitze formellen Entscheidens zu thun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen der „Ja" sagt und den Punct auf das J setzt; denn die Spitze soll so seyn, dass die Besonderheit des

Charakters nicht das Bedeutende ist" u. s. w.; so kann man doch nicht sagen, dass er darin seine Zeit und sein Volk (verstehe man darunter nur das preussische oder auch das deutsche überhaupt) begriffen habe. Sondern er ist über seine Zeit und sein Volk hinausgegangen. Ein sehr ergebener Hegelianer (Dr. Meyen, in seiner Flugschrift: Heinrich Leo, der verhallerte Pietist. Leipzig 1839. S. 37.) spricht sich sehr entschieden aus: „Auch für Preussen wird die Zeit kommen, wo es unter die Reihe der constitutionellen Staaten tritt, und die Hegelianer werden dann vor Allen ihre Bildung zu bewähren haben". Soll die Bewährung in der Verwirklichung der vorhin angeführten Stelle aus Hegel's Rechtsphilosophie bestehen, so wird der Preussische Staat abermals einzig in Deutschland seyn. (Vergl. Ueber die Unvereinbarkeit der Hegel'schen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprincip des Preussischen Staats von Dr. K. E. Schubarth. Breslau 1839.)

[20]) Es ist nach meiner Ueberzeugung eine der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens sehr würdige Bemerkung, dass die Schelling'sche Philosophie auf die philosophische Behandlung der Natur-Wissenschaften einen unverkennbar fördernden Einfluss gewonnen hat, die Hegel'sche dagegen in diesen Gebieten nicht ankommen kann, sondern ihr Wesen und Unwesen hauptsächlich auf den Gebieten der Religion und Sittlichkeit treibt, wo sie freilich nicht so feste und objectiv-gesetzmässig gebildete Gestalten trifft.

[21]) Die Geschichte der Philosophie bringt in dieser Beziehung unter Anderem auch das Ergebniss zum Bewusstseyn, dass ein philosophisches System von dem Momente an, wo es in selbstständige Wissenschaften, die ein positives Princip oder Element haben, eindringt und dieselben nach sich zu bilden oder gar sich zu unterwerfen strebt, sein eigenthümliches Wesen einbüsst und —

versiegt. Ohne Nachwirkung bleibt freilich ein solcher Einfluss der Philosophie nicht, aber jene Wissenschaften behaupten doch ihre Selbstständigkeit, um so gewisser, je mehr sie in der Objectivität der Geschichte oder der Natur ein festes und solides Fundament haben. Es bewährt sich dieses namentlich in dem Verhältniss zwischen der Philosophie und der positiven Theologie und liegt darin gewiss auch ein für die gegenwärtige Zeit beachtungswerther Wink, der auf der einen Seite die Stürmenden mässigen und auf der anderen die Aengstlichen beruhigen sollte.

[22]) In geradem Widerspruch mit einer lebendigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist, was Marbach (in der schon oft angeführten Schrift Vorrede S. VIII.) sagt: „Man kann die Geschichte der Philosophie nicht nach Perioden schreiben, weil alles Periodenwesen unphilosophisch ist, indem es willkührliche Einschnitte mit sich bringt, welche die Entwicklung des Geistes nicht kennt“ u. s. w.

[23]) Das gilt z. B. auch von den Versuchen, die biblische Geschichte in Mythen aufzulösen. Wahrhaftig die Idee ist tüchtiger und lebenskräftiger, welche ihre Productions-Kraft in geschichtlichen Personen und Thaten offenbart, als welche blos Mythen dichten kann. Nichts ist eckelhafter, als die Begriffs-Onanie.

[24]) Vgl. Brandis Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. Th. I. 1835. S. 21.

[25]) Lobeck in seinem Aglaophamus S. 16. führt für die Thatsache, dass die Griechen von ihren Mysterien und öffentlichen Spielen die Barbaren „internecino quodam universi generis odio“ ausgeschlossen haben, Zeugnisse von Platon, Demosthenes u. s. w.; besonders aber (sed gravissime) eine Stelle aus der Rede der Gesandten der Macedonier bei Livius XXXI. 29. an: „Aetolos, Acarnanas, Macedonas, ejusdem linguae homines, leves ad tempus

ortae causae disjungunt conjunguntque; cum aliegenis, cum barbaris aeternum omnibus Graecis bellum est eritque; natura enim, quae perpetua est, non mutabilibus in dies causis hostes sunt" und fügt bei: „quo testimonio jugulantur, quotquot Graecos rerum maximarum cognitionem ab Aegyptiis, Persis, Indis accepisse et memoriam acceptorum religiose servasse putant." Ueber dieses Urtheil kann man sich jedoch nur wundern; von dem Vielen, was darüber und dagegen gesagt werden könnte, nur so viel: Mag die Rede von den Macedonischen Gesandten wirklich gehalten oder von Livius denselben in den Mund gelegt seyn, es ist eine politische Rede. Die Römer waren (wie in der angeführten Rede selbst liegt) den Griechen auch Barbaren und doch fand zwischen Römern und Griechen ein geistiger Verkehr Statt; Platon aber sagt in seinem Phädon, wo er von dem Kinde in uns spricht, welches fürchte, dass nicht der Wind die Seele, wenn sie aus dem Leibe herausfährt, auseinander wehe und zerstäube, und welches man täglich besprechen müsse, bis man es ausbanne, ausdrücklich (78): *πολλη μεν ἡ ἑλλας, ἐν ῄ ἐνεισι που ἀγαθοι ἀνδρες, πολλα δε και τα των βαρβαρων γενη, οὓς παντας χρη διερευνασθαι ζητουντας τοιουτον ἐπῳδον, μητε χρηματων φειδομενους, μητε πονων* u. s. w. Ein „internecinum quoddam universi generis odium" hat doch gewiss dem Platon diese Worte nicht eingegeben.

[26]) Ich weiss wohl, dass die chronologischen Berechnungen und Bestimmungen sehr verschieden und abweichend sind; sicherer geht man aber gewiss, wenn man, was das hohe Alterthum betrifft, wenig, als wenn man viel annimmt. Ueber Zoroaster vergl. Arnold Hölty, Zoroaster und sein Zeitalter, Lüneburg 1836.

[27]) Ich habe mich hier gehalten an: Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. I. Thl. 1. Abthlg. 1827. S. 293 folg.

[28]) Windischmann in dem angeführten Werke. I. Th.

3. Abthlg. S. XI. sagt: „Manche Reflexe aus diesen Tiefen (indischer Religion und Philosophie) werden in den älteren Lehren des Pythagoras, Heraclitus, Sokrates und Platon nicht länger zu verkennen seyn.

[29]) Mit dieser Bestimmung hauptsächlich ist jenes Verhältniss auch bei der Frage nach einem etwaigen Zusammenhang der griechischen Philosophie mit dem Orient bemerkenswerth.

[30]) Aristoteles bringt jenen Platonischen Ausspruch selbst in bestimmten Zusammenhang mit den zwei erwähnten Formen, der jonischen und der italischen; wir sind aber vollkommen berechtiget, auch an die eleatische (nicht blos an die platonische), als die Repräsentantin der dritten Erkenntnissstufe zu denken.

[31]) Dafür zeugen auch die Ausdrücke des Simplicius, die von Anderen schon oft genug citirt worden sind, wie die des Plutarch.

[32]) So deute ich die Lehre von: *ἄπειροι κοσμοι*. Ueberzetzt man diese Worte, wie Brandis: „unendliche Anzahl von Weltkörpern", so sind wohl gleich-zeitig-existirende zu verstehen und man wird dann der Schleiermacher'schen Auffassung seine Zustimmung geben müssen. Allein schon philologisch betrachtet scheint mir jene Uebersetzung nicht die richtige zu seyn. In philosophischer Hinsicht möchte aber das zu bemerken seyn: Anaximander konnte auf der einen Seite eine unvergängliche Dauer des Endlichen nicht denken, auf der anderen Seite aber auch sein Unendliches nicht ohne Bewegung, deren Folge aber das Hervorgehen des Besonderen und Endlichen aus dem Unendlichen ist. Demnach verknüpft er die zwei Gedanken so, dass er sich das endliche Daseyn als einen fortgehenden Wechsel des Entstehens und Vergehens in der unendlichen Bewegung und vermittelst derselben dachte, wodurch er nothwendig auf die Vorstellung von unendlich-vielen Welten kam.